

مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

وَطَرِيقُ الْوُصُولِ إِلَيْهِ

عَنْ دَاوُدَ بْنِ تَيْمِيَّةَ

تَأَلَّفَ

الدَّكْتُورُ مَصطفى حَلَمِي

الأستاذ بكلية دارالعلوم - جامعة القاهرة

والحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الدعوة

منشورات

مختار دجاوي بينوت

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

مستحضرات محو و كليات بيروت



دار الكتب العلمية

جميع الحقوق محفوظة

Copyright

All rights reserved

Tous droits réservés ©

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو
مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر
أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً

Exclusive rights by ©

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beirut - Lebanon

No part of this publication may be translated,
reproduced, distributed in any form or by any means,
or stored in a data base or retrieval system, without the
prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à ©

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beyrouth - Liban

Toute représentation, édition, traduction ou reproduction
même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite
sans autorisation préalable signé par l'éditeur est illicite
et exposerait le contrevenant à des poursuites
judiciaires.

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحري - بناية ملكات

الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية

هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠ / ١١ / ١٢ / ١٣ (+٩٦١ ٥)

صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Beirut - Lebanon

Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor

Head office

Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.

Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13

P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Beyrouth - Liban

Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage

Administration général

Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13

B.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-4257-7



9 782745 142573

<http://www.al-ilmiyah.com/>

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

baydown@al-ilmiyah.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

أمّا بعد: فإن عنوان الكتاب قد يوهم القارئ لأول وهلة بأنني أحد أتباع (ال دراويش) الداعين إلى هجر الدنيا إلى الآخرة، الساعين بحسن نية إلى (تنويم) الأمة وتخليصها، وهو منزلق خطر؛ لأنه يؤدي إلى أن تخضع الأمة لأعدائها، بدلاً من حثها على الأخذ بأسباب القوة، أي التقدم العلمي التكنولوجي، والإنتاج الصناعي والزراعي والتنافس في اللحاق بالعصر الذي يسرع الخطى إلى القرن الواحد والعشرين!.

لذلك أرجو من القارئ أن يمهلي ليوقف بنفسه على مضمون الكتاب وهدفه، وسيرى بعد الإلمام بمضمونه أنني أسعى -بخلاف المتوهم- إلى تعميق مفهوم الأصالة للأمة الإسلامية التي أنتمي إليها، فيقودني ذلك إلى إثبات أن العقائد هي القائد والدليل للأمة الإسلامية لتحيا في نور إشعاعاتها، فإن معرفة الله عز وجل حق المعرفة تقتضي توحيده وإفراده بالعبادة حباً وخوفاً ورجاء.

كما أن الإقرار بنبوة نبينا محمد ﷺ، وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين، يقتضي اتخاذ أسوة حسنة في العقائد والأعمال كلها. فالحق أنه لا طريقة (إلا طريقة رسول الله ﷺ)، ولا حقيقة إلا حقيقته، ولا شريعة إلا شريعته، ولا عقيدة إلا عقيدته، ولا يصل أحد من الخلق بعده إلى الله وإلى رضوانه وجنته وكرامته إلا بمتابعته باطناً وظاهراً^(١).

إن عقائد الإسلام -وهي قلعة الصامدة طوال تاريخ أمته- تتعرض في الآونة الأخيرة إلى هجمات متتابعة من الخارج والداخل، لم تشهد لها مثيلاً من قبل! إذ

(١) ص ٧٦٨ شرح العقيدة الطحاوية ج ٢، لابن أبي العز. تحقيق د: عبد الله التركي، وشعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

عندما علم أعداؤها بالخارج صعوبة اختراقها، أخذوا يتحايلون بكافة الطرق لإقناع المدافعين عنها بعدم جدوى المقاومة، مستخدمين أسلحة الحرب النفسية والنفاذ إلى العقول بالشعارات البراقة، ولا بأس من التزييف، مضافاً إليه استخدام الوسائل الحديثة من أرقام صناعية وشبكة تلفاز تصل إلى الأسماع والأبصار إلى أنحاء المعمورة في ثوان، لتسرع في إحداث الأثر المطلوب في غسيل المخ وتحطيم العقائد.

وفي الداخل يوحون إلى أوليائهم من (منظري التبعية) للتخذيل بإشاعة مزاعم تخدم نفس الغرض، كالادعاء بأن الاستمساك بالعقائد والتراث القومي والثبات على المبادئ يدل على التحجر والرجعية والجمود والانغلاق والإحجام عن اللحاق بالعصر.. إلخ.

وهكذا ترتفع أصواتهم بإلحاح لإقناعنا بضرورة معاشة العصر واللاحق بـ(النظام العالمي الجديد)؛ لأنه الكفيل بحمايتنا وتحقيق السلام والرخاء، ومن ثمّ يقتضي تذويب العقائد وتوحيد الثقافات.

وهناك أقلام مشهورة في وجوهنا بأيدي بني جلدتنا، طاعنة في عقائدنا لأنها بزعمهم تستند إلى نصوص وسمعيات لا تصمد أمام الفكر الفلسفي العقلي والجدل المنطقي، فعلينا بالحدائثة وقطع الصلة بجذورنا لللاحق بالعصر!.

وأمام هذه الظواهر المستجدة والمتفاعلة مع حرب نفسية ومعارك كلامية لم تشهدنا أمتنا من قبل. يمثل هذه الضراوة، فلا يسعُ الباحث في العقائد إغفالها، بل إن عرضها وتحليلها سيبيّن لنا الحكمة الجليلة من الاستمساك بالعقائد في المحافظة على هوية الأمة، وهي نقطة البدء -أو هكذا ينبغي أن تكون- في أي خطة تنمية. فإذا كانت الحاجة ماسة إلى التخطيط في مجالات الاقتصاد والسياسة والإنتاج والتسليح وغيرها من مجالات القوة المادية، فإن الحاجة أمس إلى إحياء عقائدها الصحيحة؛ لأنها غذاء الروح التي بدونها يصبح جسد الأمة بلا حراك.

ونكرر القول بأن المانع من الذوبان أو التلاشي في النظام المقترح هو الاستمساك بالعقائد، والعض عليها بالنواجذ. والمدخل الرئيسي للفهم والاقتناع لدى المثقفين والصفوة -بل عامة المسلمين- مخاطبة العقول بالأدلة، والنفاذ إلى القلوب والأرواح بطريقة علماء السنة التي يمتزج فيها العقل والقلب، والمعرفة والسلوك.

وهذا هو علة اختيارنا لمنهج ابن تيمية، باعتباره أحد علماء السُّنة المسلح بمنهجهم الذي من سماته:

أ- الاستناد إلى نصوص الكتاب والسنة وبيان أوجه الاستدلال العقلي البرهاني، واكتفائها الذاتي وغناها عن الأخذ من مناهج الفلسفة والمتكلمين الذين ظنوا أنَّهم وحدهم أصحاب منهج الاستدلال العقلي.

ب- يرى أنه لا بد من الجمع بين العلم النظري والإرادة أو السلوك في وحدة متناسقة لترسم الطريق المستقيم أمام المسلم فلا تتوزع شخصيته بين طريقتي المتكلمين أو المتفلسفة -المكتفين بالنظر العقلي- والصوفية الظانين أنَّهم استأثروا وحدهم بمنهج (الوصول) إلى الله عز وجل.

أو أنَّهم وحدهم يسلكون الطريق إلى الله عز وجل.

يقول ابن تيمية: (والطريق إلى الله إنما هي أن ترضيه بأن تفعل ما يحبه ويرضاه... وولاية الله موافقته بأن تحب ما يحب وتبغض ما يبغض، وتكره ما يكره، وتسخط ما يسخط، وتوالي من يوالي، وتُعادي من يُعادي)^(١).

ج- مر العالم الإسلامي بمحن وابتلاءات في عصره كما هو حادث الآن، إذ كانت هناك الحروب الصليبية في نهايتها أضف إليها حروب التتار، وبينما كانت الناس تفر من ملاقاتهم، كان يقوم وحده بتثبيت الناس والجند، حاضماً على الجهاد، رافعاً للمعنويات، يصف لنا ابن كثير أحد هذه المواقف الحرجة، فيذكر أنه عندما قويت الأراجيف بوصول التتر، وتحقق عود السلطان إلى مصر، ونادى ابن النحاس متولي البلد في الناس من قدر على السفر فلا يقعد بدمشق، فتصايح النساء والولدان، ورهق الناس ذلة عظيمة، وزلزلوا زلزالاً شديداً، وغلقت الأسواق وتيقنوا أن لا ناصر لهم إلا الله عز وجل... إلخ.

ولكن ابن تيمية سافر إلى مصر واستحث السلطان حتى جرّد العساكر إلى الشام، ثم أخذ يستنهض الهمم، ويشجع الجند على القتال، وأخذ يحلف للأمرء والناس أنَّهم في هذه الكرة منصورون، فيقول له الأمرء: قل: إن شاء الله، فيقول: إن

شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً، وكان يتأول في ذلك أشياء من كتاب الله منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَهُ اللَّهُ﴾ [الحج: ٦٠]^(١). وأود أن أشكر الشيخ: محمد صفوت نور الدين الرئيس العام لجماعة أنصار السنة المحمدية لمعاونته في إعداد الكتاب.

ونسأل الله عز وجل أن ينفعنا والمسلمين بهذا الكتاب، وأن يعفو عن الأخطاء، فالتوفيق والسداد منه سبحانه، والأخطاء من أنفسنا ومن الشيطان. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الإسكندرية في ٢ ربيع الأول ١٤١٥هـ

١٠ أغسطس ١٩٩٤م.

(١) ابن كثير، البداية والنهاية ج ١٤، ص ١٥، ١٦، ٢٣.

المبحث الأول

- يتناول التعريف بابن تيمية (حياته وعصره).
- والمبادئ العامة التي يرسى أسسها ابن تيمية في قضايا العقيدة.

التعريف بابن تيمية

حياته وعصره:

ولد الشيخ في بيت ثقافة إسلامية سلفية، فإن جدّه كان مُحَدِّثًا مشهورًا، وكذلك كان أبوه، يصف ابن تيمية جده بقوله: (كان جدنا عجبًا في حفظ الأحاديث وسردها وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة، ويصفه بأنه كان معدوم النظر في زمانه، رأسًا في الفقه وأصوله) ^(١).

أمّا والده فإنه أتقن العلوم وأفتى وصنف وصار شيخ البلد بعد أبيه، وكان محققًا كثير الفنون، كان من أنجم الهدى، وإنّما اختفى من نور القمر وضوء الشمس. ويشير الذهبي في هذا الوصف إلى كل من أبيه وابنه ^(٢).

وتلقى شيخنا الفقه والحديث والتفسير والعلوم الأخرى، وكان مضرب المثل في قوة الحفظ والذكاء. كما استطاع أن يستوعب ثقافة العصر كما قلنا ويحيدها ويحاجج أهلها عن مقدرة ودراية. يصفه تلميذه الذهبي بأنه (برع في الرجال، وعلل الحديث وفقهه، وفي علوم الإسلام وعلم الكلام، وغير ذلك، وكان من بحور العلم والأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد. وسارت بتصانيفه الركبان، لعلها ثلاثمائة مجلد) ^(٣).

وكان عصره يموج بالتيارات السياسية العنيفة، فإن حروب التتار التي بدأت تغزو البلاد منذ عام ٦١٦هـ - ١٢٢٩م، وظلت أمواجه تتلاحق دفعة وراء الأخرى عبر السنوات الطويلة حتى سنة ٦٨٠هـ - ١٢٨١م حيث وصلت إلى حمّاه، واشترك ابن تيمية بنفسه في أحد المعارك. إلى جانب صراع المماليك على السلطة في الداخل.

وكان سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ - ١٢٥٧م على أيدي التتار هو النتيجة الطبيعية التي تمخض عنها ضعف الدولة العباسية؛ لأنّها بدأت منذ أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس (وكأنّها جدار يريد أن ينقض وكان لا بد له أن ينتهي إلى إحدى

(١) الألويسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ص ١٨.

(٢) نفس المصدر ١٩.

(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ ج ٤، ص ٢٨٨. وقد لاحظ لاوست وحدة النظرة الدينية عند ابن تيمية في قوتها ودوامها، حيث كانت الأفكار التي عرضها في مطلع فجر تأليفه هي نفس الأفكار التي تناولها شرحًا وتفصيلًا في سائر تواليفه المتأخرة. ص ٨٣٥ من كتاب أسبوع الفقه، ابن كثير، البداية ج ١٣، ص ٨٢.

النهائيتين: إلى الانحلال التام والفناء أو اليقظة والإحياء^(١). ولكن مع الأسف انتهت إلى ما نعرفه من انقسام الدولة الإسلامية الكبرى إلى دويلات عديدة، وعاصر ابن تيمية دولة المماليك.

وكان للشيخ دور بارز في مقاومة الغزو التتاري، وهذا يعطينا فكرة عن ارتباط العقيدة بالعمل عنده. وقد أفرغ ما في جعبته من آيات وأحاديث لحث المسلمين على الجهاد، وتخليصهم من روح اليأس والهزيمة التي دفعت بجموع كبيرة منهم إلى الفرار هرباً من جحافل الجيش التتاري، الذي شرب من كأس النصر حتى الثمالة، وانتشى بروح السيطرة والتفوق.

وفي مقابل الحرب والغزو الخارجي الذي ملأ التاريخ بصفحات عديدة للمآسي والكوارث التي أصابت العالم الإسلامي. كانت هناك في الداخل تيارات عدائية تتمثل في روح الهزيمة، وبث روح اليأس، وترويج الإشاعات التي تروع القلوب وتخلعها لكي يسلم الناس دون قتال. يقول ابن كثير: (وأشاع المرجفون بأن التتر وصلوا إلى حلب، وأن نائب حلب تقهقر إلى حماه، ونودي في البلد بتطبيب قلوب الناس وإقبالهم على معاشهم)^(٢).

ومما زاد الأمر سوءاً في هذا العام -أي عام ٧٠٠هـ - ١٣٠٠م حيث بدأ التتار يقصدون بلاد الشام- أن هذه البلاد شهدت شتاء قارصاً ممّا أدى إلى صعوبة الهجرة (حيث جعلوا يحملون الصغار في الوحل الشديد والمشقة على الدواب والرقاب، وقد ضعفت الدواب من قلة العلف، مع كثرة الأمطار والزلق والبرد الشديد والجوع وقلة الشيء)^(٣).

رأى ابن تيمية هذه الظروف العصيبة التي تضافرت فيها توالي انتصارات الأعداء، مع ضعف المسلمين وبأسهم، ومما زاد الطين بلة الأحوال الجوية التي جرت على غير المألوف. وهنا يتجلى إيمان الشيخ، وتظهر آثار التشبع بالروح السلفية فعالة قوية، وفي الوقت الذي كان بعض الفقهاء غيره يتركون دمشق فراراً بأنفسهم وعائلاتهم (إذ كان قد خرج جماعة من بيوتات دمشق، كبيت ابن صصري، وبيت

(١) د. جمال الدين الشيال، تاريخ الدولة العباسية، ص ٨٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٩٥.

(٣) نفس المصدر ١٥.

ابن فضل الله وابن منجا وابن سويد وابن الزملكاني وابن جماعة^(١). وبذل الشيخ جهداً كبيراً ليقف في وجه كل العوامل التي تدعو إلى الهزيمة واليأس، معلناً على الملأ آراءه الكفيلة بتحويل الهزيمة إلى نصر. فأخذ يحرض الناس على القتال بدلاً من الفرار (وساق لهم الآيات والأحاديث الواردة في ذلك، ونهى عن الإسراع في الفرار، ورغب في إنفاق الأموال في الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم، وأن ما ينفق في أجرة الهرب إذا أنفق في سبيل الله كان خيراً)^(٢).

كذلك سافر بنفسه إلى مصر لحث السلطان على الدفاع عن الشام، وأقنعه بضرورة تجهيز الجيش لهذا الغرض، وجاء ضمن أقواله للسلطان في هذا الصدد: لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنهم؟!^(٣).

وعندما حان أوان المعركة المرتقبة بأرض الشام، ووصلت جحافل التتار إلى حمص وبلعبك، ولم يكن جيش مصر قد وصل للنجدة بعد، تحبط الناس ومسهم الفزع والزرع، وعادوا يتحدثون عن التقهقر، ولكن ابن تيمية عاد ينفث من قوة إيمانه في صدور الأمراء والجند، مؤكداً لهم النصر، متأولاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَاقَبْ بِمِثْلِ مَا عَاقَبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَنْصُرْنَاهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٠]، وإذا ما طلبوا منه ذكر مشيئة الله، أجابهم إن شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً.

أمّا عن تردد بعض المسلمين في حرب التتار لأنهم أعلنوا الإسلام تظاهراً، فقد أوضح لهم شيخنا هذا اللبس، إذ إن التتار عنده كالحوارج الذين خرجوا على علي ومعاوية، زاعمين أنهم أحق بالرياسة منهما. وكذا يفعل التتار، فبينما هم متلبسون بالمظالم والمعاصي يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق بين المسلمين.

وحتى لا يدع مجالاً للشك في صحة رأيه لإدخال الطمأنينة والثبات في قلوب المترددين، أعلن لهم في وضوح قاطع (إذا رأيتموني من ذلك الجانب -يقصد التتار- وعلى رأسي مصحف فاقتلوني)^(٤).

وقاتل الشيخ مع الجند، حاثاً إياهم على الإفطار في شهر رمضان؛ لأن الفطر

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر ص ١٥.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٢٤.

أقوى لهم، وذلك تشبهاً بالمسلمين حين أفطروا عام الفتح تنفيذاً لنصيحة الرسول ﷺ. ومات -رحمه الله- بسجن قلعة دمشق في العشرين من شوال سنة (٧٢٨هـ) بسبب كيد بعض علماء عصره لدى السلطان الناصر، وكان صديقاً لابن تيمية، وكان يقول في سجنه: (المحبوس من حُبس قلبه عن ربه، والمأسور من أسره هواه). ومن المفارقات الملفتة لنظر الدارسين لحياته -كما لاحظ الشيخ محمد أبو زهرة: (أن السلطان الناصر عندما كان يلاقي التتار يرجو الشيخ أن يكون بجواره، يستمد منه -بعد الله- البأس والقوة. أمّا هو فلم يستمد القوة إلا من الله، إذ لو كان يستمدّها من الناصر ما ألقى به في غيابات السجن، فكان الدليل القاطع على أنه كان متبوعاً ولم يكن تابعاً، وحرّاً سيّداً، وليس عبداً رقيقاً^(١). كذلك يعلل نجاح خصومه بإدخاله السجن أكثر من مرة أنّهم كانوا يقومون بالتدبير ليلاً والاجتهاد بالألّا يسمع قوله، ولو سمع قوله ما استطاعوا له كيّداً.

(١) من كتاب ابن تيمية، ص ٩١، للشيخ محمد أبو زهرة. ط دار الفكر العربي. بدون تاريخ.

مدخل الدراسة

المفاهيم الضرورية في قضايا العقيدة

سنبدأ بعرض بعض المفاهيم الضرورية كمدخل للدراسة لاسيما في أمهات المسائل الكبرى كفطرية المعرفة بالله عز وجل، والتوحيد، وإثبات الصفات الإلهية؛ والترجيح بين الآراء الدائرة حول الصلة بين الشرع والعقل، وإثبات أن ركائز أصول الدين قد بينّها الرسول ﷺ للصحابة رضي الله عنهم، بالأدلة والبراهين العقلية خلافاً لظن المتكلمين والفلاسفة الذين توهّموا بأنّهم أتوا بما لم يأت به الأوائل! بينما الرأي الصحيح المجمع عليه بواسطة علماء الحديث والسنة أن الصحابة هم الأعلام والأحكام في معرفة أصول الدين واستيعابها، لا الأجيال التي جاءت بعدهم. وعندما افتقدت هذه الأجيال طريقة الأوائل ولم يعرفوها، اختلطت عليهم الصلة بين الشرع والعقل، فسعوا إلى اختراع أساليب في البرهان والجدل مترجمة عن الفلسفة اليونانية، متخذين لأنفسهم دور المنافحين عن العقائد بالأدلة العقلية، ومن ثم ظهر في أبحاث الدارسين مصطلح (العقليين) مقابل (النصيين)؛ بينما يوضح التحقيق العلمي الذي أجراه ابن تيمية أن المسلمين الأوائل - لا سيما في عصر الصحابة والتابعين - لم يعرفوا هذا الفصل، أو التنازع بين الشرع والعقل، لأنّهم استدلّوا بعقولهم كما أمرهم القرآن الحكيم على صحة رسالة الرسول ﷺ مع صحبتهم له عليه الصلاة والسلام والتعلم والتلقي منه مباشرة، وفهمهم لأسرار اللغة العربية، واستجابتهم لأوامر القرآن الكريم بالنظر والتدبر وإعمال العقل.

لذلك فإن ابن تيمية لا يقر المتكلمين والفلاسفة على قولهم بأن أدلتهم - التي ظنوا أنّها عقلية تفوق أدلة الكتاب والسنة؛ بل أثبت من خلال حوار مع مخالفه بأن أدلة الشرع تتضمن الأدلة العقلية من الطراز الأكمل، ثم ذهب إلى إثبات ما هو أبعد من هذا، فكشف النقاب عن عدم (معقولية) بعض هذه الأدلة كما سيأتي عند الاستدلال على إثبات أن القرآن الكريم كلام الله عز وجل تكلم به، وإثبات سائر صفاته وأفعاله تعالى.

العلم ضروري بوجود الخالق عز وجل:

يرى ابن تيمية أن العلم بالله عز وجل أمر فطري ضروري، ولهذا جاءت الرسل لتأمر الخلق أن يعبدوا الله وحده وأن يطيعوا رسله لا بأن يكتسبوا علماً نظرياً بوجود الخالق وصدق رسله كما يظن المتكلمون والمتفلسفة؛ لكن من جحد الحق أمروه بالإقرار به، وأقاموا الحجة عليه^(١). ويبنوا معاندته وأنه جاحد للحق الذي يعرفه، وكذلك الرسول ﷺ، كانوا يعلمون أنه صادق ويكذبونه^(٢).

أي أن معرفة الله تعالى الفطرية في النفس البشرية يدعمها الرسول ﷺ ويفصلها، فهو المصدر الوحيد الهادي لمعرفة الله تعالى وعبادته لمن يرغب بإخلاص وتجرد، ولا ينكر ذلك إلا مُعاند مضرٌّ على الإشاحة بوجهه لكي لا يرى نور الحق! ومن موجبات رحمة الله عز وجل وكرمه وحكمته أنه علّم الإنسان ما لم يعلم، فإن أول ما أنزل الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

فذكر أنه الأكرم وهو أبلغ من الكريم وهو المحسن غاية الإحسان، ومن كرمه أنه علّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، فعلمه العلوم بقلبه والتعبير عنها بلسانه^(٣).

وينتقل ابن تيمية من شرح هذه الآيات وتفسيرها إلى استخلاص أنها أيضاً حجة على من أنكر قدرة الله تعالى، فإن من رأى العلة قطعة من دم فليل له: هذه العلة يصير منها إنسان يعلم العلوم بأنواعها لكان يتعجب من هذا غاية العجب وينكره أعظم الإنكار، ومعلوم أن نقل الإنسان من كونه علة إلى أن يصير إنساناً عالماً قادراً كاتباً أعظم من جعل مثل هذا الإنسان يعلم ما أمر الله به وما أخبر به، أي بعبارة أخرى: فإذا كان الله تعالى علمه هذه العلوم فكيف يمتنع عليه أن يعلم ما

(١) النبوات، ص ٣٥.

(٢) يعني باكتساب العلم النظري الطريقة التي أحدثها المتكلمون فقالوا بالحدوث والقدم واستعملوا بعض الاصطلاحات الفلسفية اليونانية، وظنوا أنهم يستدلون بها على صحة العقائد الإسلامية من حيث إثبات وجود الله عز وجل، وحدوث العالم.

(٣) النبوات، ص ١٦٣.

يأمره به وما يخبره به؟ ولهذا أرسل إلى بني آدم الرسل فمن موجبات حكمته عز وجل إرسال الرسل من جنس البشر وبلسانهم (فهو أتم في الحكمة والرحمة، وذكر سبحانه أنهم لا يمكنهم الأخذ عن الملك وأنه لو نزل ملكًا لكان يجعله في صورة بشر ليأخذوا عنه، ولهذا لم يكن البشر يرون الملائكة إلا في صورة الآدميين كما كان جبريل يأتي في صورة دحية الكلبي)^(١).

ويستطرد ابن تيمية في شرح الأدلة، وهي الآيات والبراهين التي يحتوي عليها القرآن الكريم ليعلمنا أنها أدلة عقلية بصورة لا تقبل الشك، وتوصل إلى البرهان مباشرة بلا حاجة إلى مقدمات أخرى كما يفعل المناطق، ويخص بالذكر الآيات المخلوقة في الكون فإن المخلوقات كلها آيات للرب، فما من مخلوق إلا وهو آية له، هو دليل وبرهان وعلامة على ذاته وصفاته ووحدانيته عز وجل.

لقد لفت نظرنا شيخ الإسلام إلى السمات العقلية لأدلة الشرع، وإذا كانت الأدلة الشرعية عقلية أيضًا، فإن ابن تيمية يعلل نشأة فكرة الفصل بين العقل والشرع إلى التقصير في فهم وتقدير ما جاء به الرسول ﷺ إذ أخرج المتكلمون والفلاسفة ما تعلم دلالاته بالعقل عن مسمى الشرع، وعندئذ حدث التنازع في معرفة الله وتوحيده وأصول الدين:

هل يجب ويحصل بالشرع؟

أو يجب ويحصل بالعقل؟

أو يجب بالشرع ويحصل بالعقل؟

على ثلاثة أقوال:

وبعد عرض آراء الأقوال المختلفة ونسبتها إلى أصحابها يقرر أن أعدل الأقوال هي أن الأفعال مشتملة على أوصاف تقتضي حسنها ووجوبها وتقتضي قبحها وتحريمها وأن ذلك قد يعلم بالعقل، لكن الله لا يعذب أحدًا إلا بعد بلوغ الرسالة كما قال: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥].

ومما يزيد الأمر وضوحًا أن أكثر الناس يقرون بأن الأحكام العملية تعلم

بالعقل أيضاً، فبالعقل يعرف الحسن والقبح فتكون الأدلة العقلية دالة على الأحكام العلمية أيضاً، ويجوز أن تسمى شرعية لأن الشرع قررها ووافقها أو دل عليها وأرشد إليها^(١).

فكيف يسوغ وصف أدلة الأحكام العملية بأنها عقلية -بالإضافة إلى كونها شرعية- ولا يسوغ إطلاق نفس الوصف على أدلة أصول الدين التي تشتمل على أهم المطالب العالية كإثبات الرب عز وجل، ووحدانيته، وصدق رسله، وقدرته على المعاد؟.

إنَّها الأولى أن تُعد شرعية عقلية في آن واحد، وقد بين الرسول ﷺ الأدلة والبراهين والحجج، وعلى المسلمين اتباعه في قضايا أصول الدين كاتباعه في قضايا الفروع أي المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات^(٢).

وكان الدافع الرئيسي لابن تيمية من كل ما تقدم هو إقناع المتكلمين والفلاسفة أن أدلة القرآن والسنة كافية بذاتها لمعرفة العقائد الإسلامية والحجاج بها أمام المخالفين، وهو صاحب فكرة أن الأدلة الشرعية هي في ذاتها عقلية أيضاً -أي أن مصدرها الشرع ويستدل بها بطريق العقل أيضاً كما سيأتي تفصيلاً، ومن ثم فلا فصل بين الشرع والعقل، ولا حاجة لابتداع أدلة مستمدة من الفلسفة اليونانية لاستخدامها في المناظرة والحجاج العقلي، وأن هذا الفصل لم ينشأ إلا بعد القرون المفضلة الأولى إذ كان أهلها على دراية تامة بنصوص الكتاب والسنة فهماً واستيعاباً واستدلالاً شرعاً وعقلاً.

بين الرسول ﷺ الأدلة والبراهين والحجج:

قال تعالى: ﴿فَإِذَا يَأْتِيَنكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى

(١) وهو يرى من سياق عرضه للآراء أن معرفة الله عز وجل وتوحيده وأصول الدين تجب وتحصل بالشرع مع التقيد بالتقسيم الذي يلتزمه عند تناوله للشرع بأنه يتفرع إلى ما هو سمعي وما هو عقلي، وكثيراً ما يتفق الدليلان الشرعي والعقلي معاً.

وفي المسائل الفقهية من العبادات والمعاملات لا تحليل وتحريم إلا بموجب أوامر الشرع.

(٢) ويشرح ابن تيمية لفظ السنة بمعناها الشامل، فإن السنة التي يجب اتباعها هي سنة رسول الله ﷺ، والسنة تذكر في الأصول والاعتقادات، وتذكر في الأعمال والعبادات وكلاهما يدخل فيما أخبر به. النبوات، ص ٦٣.

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لَمْ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ﴿طه: ١٢٣-١٢٦﴾.

وقال الرسول ﷺ في خطبته يوم الجمعة بعرفة:

خير الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة، هذا هو تعريف الهدي ووصف المهتدين.

ولذلك فمن أقوال الإمام أحمد الماثورة (أصول الإسلام أربعة: دال ودليل، ومبين ومستدل، فالدال هو الله، والدليل هو القرآن، والمبين هو الرسول ﷺ، قال الله تعالى: ﴿لَتَبِينَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، والمستدل هو أولو العلم وأولو الألباب الذين اجتمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم^(١).

ومن هذه الأدلة: الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان فهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن ومولوداً ومخلوقاً من نقطة ثم من علة - هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ﷺ - بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر، لكن الرسول ﷺ أمر أن يستدل به ودل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لأن الشارع استدلل به وأمر أن يُستدل به، وهو عقلي لأنه بالعقل تُعلم صحته.

وأيضاً يستدل ببدء الخلق على البعث وقدرة الرب عز وجل على المعاد كقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مَضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَنَبِّئَنَّ لَكُمْ﴾ [الحج: ٥]، ومثل قوله: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتْ لَسَوْفَ أُخْرَجَ حَيًّا أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مریم: ٦٦-٦٧]، ومثل قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

وكذلك غيره من الأدلة التي في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر، وهو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي، كما قال تعالى: ﴿أَو لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧]، فهذا مرئي بالعيون.

وقال تعالى: ﴿سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، ثم قال: ﴿أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣]. فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل الإنساني على أن القرآن حق.

ولكن كثيراً من الناس لا يسمي دليلاً شرعياً إلا ما دل بمجرد خبر الرسول ﷺ ويقتصرون بذلك على علم أصول الفقه؛ لأن المقصود منه معرفة الأحكام الشرعية العملية فيجعلون الأدلة الشرعية ما دلت على الأحكام العملية فقط، وهو اصطلاح قاصر، إذ لا بد أيضاً من الاستدلال بما دل به الرسول ﷺ بإرشاده وتعليمه من مسائل أصول الدين أيضاً كإثبات الرب عز وجل ووحدانيته وصدق رسله وقدرته على المعاد؛ لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها.

والمقصود أن الرسول ﷺ بين للناس الأدلة والبراهين الدالة على أصول الدين كلها كما ذكر سبحانه هذا في مواضع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٥٩]. وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٥١]، وقد قال: ﴿وَإِذْ كُنَّا مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، فأخبر سبحانه في غير موضع عن الرسول ﷺ أنه يتلو عليهم آياته ويُزَكِّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. فالتلاوة والتركية عامة لجميع المؤمنين، فتلاوة الآيات يحصل بها العلم، فإن الآيات هي العلامات والدلالات فإذا سمعوها دلتهم على المطلوب من تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به والإقرار بوجوب طاعته، وأمّا التركية فهي تحصل بطاعته فيما يأمرهم به من عبادة الله وحده.

وسميت آيات القرآن آيات وقيل: إنَّها آيات الله كقوله: ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق﴾ [البقرة: ٢٥٢] لأنَّها علامات ودلالات على الله وعلى ما أَرَادَ فهي تدل على ما أخبر به وعلى ما أمر به ونهى عنه، وتدل أيضاً على أن الرسول ﷺ صادق؛ إذ كانت ممَّا لا يستطيع الإنس والجن أن يأتوا بمثلها، وقد تحداهم بذلك. وسنكتفي بقضيتين من أهم القضايا التي نوقشت وهما:

١- التوحيد. ٢- إثبات صفات الله وأفعال الله عز وجل.

١- عقيدة التوحيد بأدلة القرآن:

إن من أعظم ما كان عليه المشركون قبل مبعث الرسول ﷺ هو دعوى الشريك لله والولد، فحاء القرآن مملوءاً من تنزيه الله عن هذين وتنزيهه عن المثل والولد^(١)، مثل ما ورد في سورة الإخلاص وسورة الأنعام في مثل قوله: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وفي سورة سبحان: ﴿وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك﴾ [الإسراء: ١١١]، وفي سورة الكهف في أولها: ﴿وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً﴾ [الكهف: ٤]، وفي آخرها: ﴿أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء﴾ [الكهف: ١٠٢]، ﴿ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ [الكهف: ١١٠]، وفي مريم تنزيهه عن الولد في أول السورة وآخرها ظاهراً وعن الشريك في مثل قصة إبراهيم، وفي الأنبياء تنزيهه عن الشريك والولد، وكذلك في المؤمنون: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ [المؤمنون: ٩١]، وأول الفرقان: ﴿الذي له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك﴾ [الفرقان: ٢].

والقصْدُ منها الرد على المشركين المقرين بالصانع ومَن جعل له ولداً من المشركين وأهل الكتاب. أمَّا مذهب الفلاسفة والملاحدة فدائرُ بين التعطيل (أي: إنكار الصانع) وبين الشرك والولادة كما يقولونه في الإيجاب الذاتي (أي: الصدور عن الواحد). فإنه أحد أنواع الولادة، وهم يُنكرون معاد الأبدان، وقد قرنَ بين هذا

وهذا في الكتاب والسنة في مثل قوله: ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتْ لَسَوْفَ أَخْرَجَ حَيًّا أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٦]، إلى قوله: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ [مريم: ٨٨]، وهذه في سورة مريم المتضمنة خطاب النصراني ومشركي العرب؛ لأن الفلاسفة داخلون فيهم، فإن اليونان اختلطوا بالروم فكان فيها خطاب هؤلاء وهؤلاء وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: يقول الله تعالى: ((شتمني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، وكذبني ابن آدم وما ينبغي له ذلك، فأما شتمه إياي فقلوه: أي اتخذت ولدًا، وأنا الأحد الصمد لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد، وأما تكذيبه إياي فقلوه: لن يعيدني كما بدأي وليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته))^(١).

الذرائع إلى الشرك:

لَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ دِينَ التَّوْحِيدِ الْخَالِصِ - كَمَا بَيَّنَّا - فَيَنْبَغِي عَلَى الْمُسْلِمِ الْحَافِظَةَ عَلَى هَذِهِ الْعَقِيدَةِ بِحَيْثُ لَا تَشَوُّبَهَا شَائِبَةً أَيًّا كَانَتْ.

وهناك من الأمور التي تحوم حول الشرك - وتعد من الكبائر - نَحْذَرُ مِنْهَا وَنَفْتَرِضُ فِي الْبَدَايَةِ - بِسَبَبِ عَوَامِلِ التَّنَشُّؤِ وَالتَّقْلِيدِ الْأَعْمَى وَالْأُمِيَّةِ الدِّينِيَّةِ - أَنْ مِنْ يَفْعَلُهَا يَجْهَلُ أَنَّهَا قَدْ تُوْدِي إِلَى الشَّرْكِ، أَمَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّهَا كَذَلِكَ وَأَصْرَّ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَوَقَّعَتْ فِي الشَّرْكِ بَلَا جِدَالٍ. يَقُولُ الْإِمَامُ الذَّهَبِيُّ فِي كِتَابِ (الْكِبَائِرِ): (وَاعْلَمْ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ هَذِهِ الْكِبَائِرِ بَلْ عَامَتُهَا - إِلَّا الْقَلِيلَ - يَجْهَلُ خَلْقَ مِنَ الْأُمَّةِ تَحْرِيمَهُ، وَمَا بَلَغَهُ الزَّجَرُ فِيهِ وَلَا الْوَعِيدَ، فَهَذَا الضَّرْبُ فِيهِ تَفْصِيلٌ يَنْبَغِي لِلْعَالَمِ أَنْ لَا يَسْتَعْجَلَ عَلَى الْجَاهِلِ بَلْ يَرْفُقْ بِهِ وَيَعْلَمَهُ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ، وَلَا سِيَّمَا إِذَا كَانَ قَرِيبَ الْعَهْدِ بِجَاهِلِيَّتِهِ)^(٢). وَمِنْهَا:

١ - التَّوَسُّلُ بِالْأَضْرَحَةِ وَالطَّوَافِ حَوْلَهَا، إِذْ إِنْ الْإِعْتِقَادُ بِأَنَّ صَاحِبَ الضَّرِيحِ يَنْفَعُ وَيُضِرُّ هُوَ شَرِكٌ حَقِيقِي، عَلَى صَاحِبِهِ أَنْ يَتُوبَ مِنْهُ، كَذَلِكَ الطَّوَافُ فَلَا يَصِحُّ الطَّوَافُ إِلَّا حَوْلَ الْكَعْبَةِ.

٢ - الذَّبْحُ وَالنَّذْرُ لغيرِ اللَّهِ عز وجل.

(١) النبوات، ص ١٨.

(٢) كتاب الكبائر، تحقيق، د: أسامة محمد عبد العظيم حمزة، دار الفتح ١٤١٠هـ،

٣- اتخاذ التمايم والأحجة ظناً أنَّها تؤدي إلى الحفظ والصيانة من أعين الناس.

وقد حصرها -وغيرها- الإمام ابن رجب في الأفعال المنافية لتحقيق معنى (لا إله إلا الله) لأن تحقيقها (يقتضي أن لا إله غير الله والإله هو الذي يُطاع فلا يُعصى هيبه له وإجلالاً، ومحبة وخوفاً ورجاءً، وتوكلاً عليه وسؤالاً منه ودعاءً له، ولا يصلح ذلك كله لغير الله عز وجل، فمن أشرك مخلوقاً في شيء من هذه الأمور التي هي من خصائص الإلهية كان ذلك قدحاً في إخلاصه في قوله: لا إله إلا الله ونقصاً في توحيده، وكان فيه من عبودية المخلوق بحسب ما فيه من ذلك، وهذا كله من فروع الشرك، ولهذا ورد إطلاق الكفر والشرك على كثير من المعاصي التي منشؤها من طاعة غير الله أو خوفه أو رجائه، أو التوكل عليه أو العمل لأجله، كما ورد إطلاق الشرك على الرياء، وعلى الحلف بغير الله، وعلى التوكل على غير الله والاعتماد عليه، وعلى من سوى بين الله وبين المخلوق في المشيئة، مثل: أن يقول ما شاء الله وشاء فلان، وكذا قوله: ما لي إلا الله وأنت، وكذلك ما يقدر في التوحيد وتفرد الله بالنفع والضرر كالطيرة والرقى المكروهة، وإتيان الكهان وتصديقهم بما يقولون، وكذلك اتباع هوى النفس فيما نهى الله عنه قاذح في تمام التوحيد وكماله. ولهذا أطلق الشرع على كثير من الذنوب التي منشؤها من هوى النفس أنَّها كفر وشرك، كقتال المسلم ومن أتى حائضاً أو امرأة في دبرها. ومن شرب الخمر في المرة الرابعة وإن كان ذلك لا يخرج من الملة بالكلية، ولهذا قال السلف: كفر دون كفر وشرك دون شرك^(١).

وفي العصر الحديث على إثر الاستعمار الغربي ظهر بناء التماثيل والاحتفال بها أو ما يسمى بـ (النصب التذكارية) وهي كلها أصنام والاحتفال بها نوع من الوثنية التي نهى الإسلام عنها.

(١) تحقيق كلمة الإخلاص للحافظ ابن رجب، ص ١٦ - ١٨، تحقيق وتعليق د: أسامة، دار الفتح، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٧ م.

وربّما يتحدّلق المتغربون فيعتبرون ذلك من قبيل التمدن والتحضر لا العبادة؛ لأن الإنسانية ارتقت ومضت عصور الجاهلية الأولى التي كان العرب وغيرهم يعبدون الأصنام إبانها.

ولكن الحقيقة أن وضع التماثيل للموتى يُشبه تماماً ما كان يفعله أهل الجاهلية إذا بحثنا في الأثر الواحد لكلا الفعلين، فإن العبرة بالأثر النفسي الذي يتركه كل منهما، فإن عبادة الأصنام (لا تعني بالضرورة فقط أداء عبادة شعائرية أمام شيء مادي، فصور الزعماء والشخصيات المشهورة عندما تعلق على الجدران بطريقة عامة وتوزع في كل مكان تتسبب بالتأكيد في خلق عبودية فكرية وإجلال إلهي لهؤلاء الأشخاص وخلق عظمة ثابتة مؤثرة (بدلاً من عظمة الله سبحانه وتعالى) في عقولهم ونفوسهم، وهذا بالتأكيد شكل من أشكال عبادة الأصنام. فعندما استولت روسيا على بولندا جلبت آلاف الألوف من صور ستالين لتعلق في كل بلدة وقرية هناك.. واعتاد جنود النازي وضع صور هتلر على صدورهم وكانوا عندما يصابون في المعركة ويلفظون أنفاسهم الأخيرة في المستشفيات يشاهدون وهم يقبلون صور هتلر ثم يضعونها على أعينهم^(١).

وبالمثل كان مجتمعنا أيام الزحف الشيوعي باسم الاشتراكية العربية أو العلمية مفتوحاً لكتابات الماركسيين. بمجالاتهم المخصصة لعمل التغيير المطلوب لمجتمعنا الإسلامي. ونذكر على سبيل المثال مجلة (الغد) الشهرية الصادرة في يوليو سنة ١٩٥٣م بمصر مصدرة بصورة فتاتين عاريّتي الصدر تحت عنوان (الفن في سبيل الحياة)، ويحمل الغلاف الخلفي صورة تمثال بوجه ستالين.

ويلاحظ أن أول من أدخل صناعة التماثيل هو كمال أتاتورك الدونمي اليهودي واستجلب النحاتين الألمان لينحتوا له تماثلاً وما زالت تماثيله تملأ تركيا بالرغم من انكشاف خيائته لدينه وأمته.

(١) كتاب (الرسائل المتبادلة بين أبو علي المودودي، ومريم جميلة، عن الدعوة وهموم المسلمين) ترجمة طارق خاطر، ط المختار الإسلامي سنة ١٩٩٢م، ص ١١٠، ١١١.

٢- إثبات صفات الله وأفعاله عز وجل:

وعلى رأسها صفة العلو، ونلاحظ أنه وضع عنوان الرسالة التي عرض فيها لهذه المسألة بحيث تشمل الصفات أيضاً فسمّاها (مسألة صفات الله تعالى وعلوه على خلقه بين النفي والإثبات) إذا ثبت قوة الأدلة والبراهين التي قدمها بشأن هذه الصفة، أصبح من لوازمها إثبات سائر صفات الذات والأفعال لله عز وجل، قياساً على عبارة الإمام مالك (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة).

إنه يعرض هذه الأدلة في شكل مقدمة مستفيضة عن وجوب إثبات العلو لله تعالى، نلخصها فيما يلي:

أولاً: أن القرآن والسنة المستفيضة المتواترة وكلام السابقين والتابعين بل وسائر القرون الثلاثة مملوء بما فيه إثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات، تارة يخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه كقوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، ﴿تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وتارة يخبر بنزولها منه أو من عنده كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤]، وتارة يخبر بأنه الأعلى كقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وتارة يخبر أنه في السماء كقوله تعالى: ﴿أَأَمْنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿أَمْ أَمْنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٧].

وكذلك قول النبي ﷺ: «أَلَا تَأْمَنُونِي وَأَنَا أَمِينٌ مِنْ فِي السَّمَاءِ»^(١).

ثم يعرض ابن تيمية للقضية أمام المخالفين فيفترض أن يكون الحق إما إثبات هذه الصفة أو نفيها. فإن كان النفي هو الحق فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا قط لا

(١) رسالة (صفات الله تعالى وعلوه على خلقه بين النفي والإثبات)، ص ١٩٢.

(مجموعة الرسائل والمسائل) طبعة المنار، ١٣٤٤هـ، ١٩٢٦م.

نصاً ولا ظاهراً، ولا الرسول ﷺ ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، ولا أئمة المذاهب الأربعة ولا غيرهم.

ثم يعرض للرأي المخالف وفحواه: أن هذه النصوص أريد بها خلاف ما يفهم منها، أو خلاف ما دلت عليه، أو أنه لم يرد إثبات علو الله نفسه على خلقه وإثباتاً أريد بها علو المكانة.

ويسط ابن تيمية رده على هذا الرأي فإذا افترضنا صحته لكان يجب أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطناً وظاهراً، بل ويبيّن لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه، أي أن غاية ما يقدر أنه تكلم بالجازم المخالف للحقيقة، والباطن المخالف للظاهر.

ثم يقول: (ومعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازي، فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذي بين للناس ما نزل إليهم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد، لا سيما إذا كان باطلاً لا يجوز اعتقاده في الله^(١)). فإذا ثبت أن الرسول ﷺ لم يفعل ذلك، أصبح المعنى الحقيقي هو المراد لا المجاز.

وبهذا المنهج تقيد الصحابة والتابعون وساروا على طريقة رسول الله ﷺ.

متابعة أهل القرون الأولى قبل نشأة البدع:

إن الأمة تشهد له ﷺ بأنه بلغ الرسالة كما أمره الله وبين ما أنزل إليه من ربه، وقد أخبر الله بأنه قد أكمل الدين وإثماً كمل بما بلغه إذ الدين لم يعرف إلا بتبليغه فعلم أنه بلغ جميع الدين الذي شرعه الله لعباده. كما قال ﷺ: «تركتكم على الحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»، وقال: «ما تركت من شيء يقرّبكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به وما من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به».

إذا تبين هذا، فقد صح ووجب على كل مسلم تصديقه فيما أخبر به من أسماء

الله وصفاته ممّا جاء في القرآن وفي السنة الثابتة عنه كما كان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، فإن هؤلاء هم الذين تلقوا عنه القرآن والسنة وكانوا يتلقون عنه ما في ذلك من العلم والعمل.

وكان الصحابة هم الحلقة بينه ﷺ وبين الأجيال بعدهم، وهم قد استوفوا شروط العلم والعمل من عدة وجوه:

أحدها: قد علم أنه من قرأ كتاباً في الطب أو الحساب أو النحو أو الفقه أو غير ذلك فإنه لا بد أن يكون راغباً في فهمه وتصور معانيه، فكيف من قرأ كتاب الله تعالى المنزل إليهم الذي به هداهم الله وبه عرفهم الحق والباطل والخير والشر والهدى والضلال والرشاد والغي؟ كذلك كانت رغبتهم في فهمه وتصور معانيه أعظم الرغبات وكانت رغبة الرسول ﷺ في تعرفهم معاني القرآن أعظم من رغبته في تعرفهم حروفه.

الثاني: أن الله تعالى قد حضهم على تدبره وتعقله واتباعه في غير موضع كما قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [الأنعام: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فإذا كان قد حض الكفار والمنافقين على تدبره، فكيف لا يكون ذلك للمؤمنين؟ هذا يتبين أن معانيه كانت معروفة بينة لهم.

الثالث: أنه قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، فبين أنه أنزله عربياً لأن يعقلوا، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه.

الرابع: أنه ذم من لا يفقهه فقال تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضاً لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به.

الخامس: أنه ذم من لم يكن حظه من السماع إلا سماع الصوت دون فهم المعنى واتباعه فقال تعالى: ﴿وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمِيَ فَهَمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وقال: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦]، فمن جعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان غير عالمين بمعاني القرآن جعلهم بمنزلة

الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى.

السادس: أن الصحابة رضي الله عنهم قرءوا للتابعين القرآن كما قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقف عند كل آية منه وأسأله عنها... والنقول بذلك عن الصحابة والتابعين ثابتة معروفة عند أهل العلم بها^(١). وبعد عصورهم المفضلة نشأت البدع في العقائد بواسطة المتكلمين وفي العبادات بواسطة الصوفية.

المخالفون لطريقة الرسول ﷺ:

وبعد أن يرسخ ابن تيمية هذا الأصل الكبير من أصول معرفة الدين وعقائده، يذكر أن المعرضين عن طريقته ﷺ في الاستدلال نوعان:

الأول: من لم يكونوا عالمين بصدقه فهم ممن يُقال له في قبره: ما قولك في هذا الرجل الذي بُعث فيكم؟ فأما المؤمن أو المؤمن فيقول: هو عبد الله ورسوله جاءنا بالبينات والهدى فأما به واتبعناه. وأما المنافق أو المرتاب فيقول: هاها لا أدري سمعتُ الناس يقولون شيئاً فقلته فيضرب بمرزبة من حديد فيصيحُ صيحة يسمعها كل شيء إلا الثقلين.

الثاني: من يظن أنه يستطيع أن يستدل بغير الآيات والأدلة التي دعا بها الناس فهو مع كونه مبتدعاً لا بد أن يخطئ كبعض النظائر الغالطين أصحاب الاستدلال والاعتبار والنظر، وهو من جنس ظنّه أنه يأتي بعبادات غير ما شرعه توصل إلى مقصوده كبعض أرباب العبادة والحجة والإرادة والزهد^(٢).

وهذان الصنفان من أهل البدع، صنف يتبع الأهواء وما تهوى الأنفس فيؤصل لنفسه أصل دين وضعه إماماً برأيه وقياسه الذي يسميه عقليات وهم المتكلمون، وصنف آخر وضع دينه بذوقه ويجعل ذلك حجة وهم الصوفية وكل منهما يحتاج من القرآن بما يتأوله على غير تأويله^(٣).

(١) نفس المرجع، ص ١٣٠، ص ١٩١ باختصار.

(٢) النبوات، ص ٣٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٩.

وتمهيداً لبحثنا القادم سنهتم بإزاحة الظن عن تعارض أدلة النقل والعقل من طريقنا لأنهما في حقيقة الأمر يتطابقان ولا يتعارضان.

أمّا الظن بأن أدلة العقول هي الأفضل فيرجع إلى أسباب منها:

١- النقل الحرفي من الفلسفة اليونانية والتأثر بنظريتها للعقل، ولم يفطن البعض إلى اختلاف مدلول العقل بين الفلسفة اليونانية واللغة العربية، فإن لفظ (العقل) عند فلاسفة اليونان يُقصد به جوهرًا قائمًا بذاته، وليس الأمر كذلك في اللغة العربية، كذلك العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يُراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين وإنّما يُراد به العقل الذي في الإنسان.

جاء تعريف العقل في (لسان العرب) بأنه: (الحجر والنهي ضد الحمق)، وعن ابن الأنباري: (رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه. والعقل: الثبوت في الأمور، والعقل: القلب، والقلب: العقل، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه).

ويتضح من هذه التعريفات الحفاوة بالعقل، واعتباره أداة للمعرفة كما أن له مدلولاً أخلاقياً.

ولكن مع هذا التقدير المتميز للعقل لغة واصطلاحاً، ظل علماء السنة يضعونه في مكانته بالموازنة مع الشرع، فالشرع هو المقدم، ويأتي دور العقل ليؤدي دوره في الفهم والتفسير والاستنباط والاستدلال.

هذا، وقد مدح الله تعالى مسمى العقل في القرآن الكريم في غير آية، كذلك يقرر ابن تيمية أن القرآن الحكيم مملوء من ذكر الآيات العقلية -أي التي يستدل بها العقل- وهي شرعية دل عليها وأرشد إليها لكن كثيراً من الناس لا يسمي دليلاً شرعياً إلا ما دلّ. بمجرد خبر الرسول ﷺ، وهو اصطلاح قاصر فكيف يزعم البعض أن الأدلة الشرعية غير عقلية والآيات القرآنية الحاضرة على النظر العقلي بلغت من الكثرة حداً يلفت النظر^(١)؟

وأيضاً وفي هذا الغرض يقول الدكتور صبحي الصالح -رحمه الله تعالى- تحت

(١) النبوات، ص ٥٢، ط السلفية.

عنوان: وظيفة العقل في استنباط الأدلة:

والإشادة بالعقل لم تكن - كما يتهم المستشرقون والباحثون الغربيون عامة - مزية للمعتزلة وحدهم، كأن غيرهم لم يعِ قيمتها، ولم يُنزلها منزلتها، فما يستطيع مفكر مسلم - مهما يعول على النصوص والغيبيات - أن يقاوم وظيفة العقل في استنباط الأدلة واكتساب المعارف، وإنما أتيح للمعتزلة تبعاً لمنهجهم القائم على العقل أصلاً والنص تبعاً - أن يغلو في هذا الميدان غلوّاً بعيداً، نراه نسبياً أبعد عن مناخ الإيمان والروح من ابتعاد الأشاعرة مثلاً من مناخ المنطق والبرهان.

ويمكننا أن نلاحظ أن القرآن، بمنطقه الوجداني البالغ التأثير، وإن تحافى عن الطريقة المنطقية المباشرة في الاستدلال، يدعو أول ما يدعو إلى استخدام الطاقة (الفكرية) لدى تقرير الدلائل (العقلية) وإيراد الحجج والبراهين على حقائق الكون والحياة، وحسبنا في هذا الصدد قوله تعالى على وجه الإجمال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ١٢].

ومن أوضح الشواهد القرآنية على هذا المنهاج الاستدلالي ما نجده في أواخر سورة يس عند إثبات البعث والنشور من سرد رائع لمقدمات متعاقبة تنتهي بالناظر فيها إلى التسليم بصحة هذه العقيدة من غير ارتياب.

﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ* وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَكَسَى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ* الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ* أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٧٧ - ٨١].

وإلى قيمة هذا الاستدلال العقلي، شبه المنطقي، نبّه كثير من المشتغلين بالفلسفة وعلم الكلام، كالإمام فخر الدين الرازي الذي قال: «بل أقرّ الكل بأنه لا يمكن أن يُراد في تقرير الأدلة العقلية على ما ورد في القرآن»، وكحجة الإسلام الإمام الغزالي الذي قال: «وأول ما يُستضاء به من الأبواب ويسلك من طريق النظر والاعتبار، ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد الله بيان»^(١).

٢- اختلطَ على البعض في العصر الحديث المفاهيم الدينية المسيحية مع المفاهيم الإسلامية، ففي الأولى هناك تمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية (العاطفية).. وانبثق عنهما اتجاهان، يرى أحدهما أن الإيمان قبل العقل، والثاني يعكس الترتيب. (ويُنسبان إلى القديسين أوغسطين وتوما الأكويني).

٣- الاكتفاء بالاطلاع على مؤلفات المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، بينما يتطلب البت في هذه القضية الهامة الاطلاع على مؤلفات علماء الحديث والسنة الذين تنبهوا منذ العصور الأولى إلى أن أدلة القرآن الكريم تستند إلى النظر العقلي، وأن هناك آيات لا حصر لها تأمر بالنظر والتدبر والتفكير، فضلاً عما تتضمنه من براهين عقلية كأفضل ما تكون هذه البراهين، مثل أدلة إثبات صفات الكمال لله عز وجل وإثبات البعث وصدق نبوة الأنبياء.

٤- تطبيق فكرة (التطور) على عقائد الإسلام. وهذا المنهج إن صح في عرض العقائد الدينية الأخرى، فلا يصح عند عرض العقائد الإسلامية، بل يؤدي إلى التصادم مع حقائق الوحي الإلهي في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة: ٣]، وهي الآية التي نزلت على النبي ﷺ يوم عرفة في حجة الوداع.

٥- التعصب للآراء والتشبث بها - لا سيما إذا نُشئ عليها - دون إفصاح الصدر للآراء المخالفة.

بعد هذا التمهيد الضروري، سنتناول فيما يلي شرح قضية (البراهين العقلية

(١) من مقالته بعنوان: (الأسس المشتركة بين الديانتين في ميادين المعتقدات)، ص ٥٧، مجلة العلم والإيمان العدد التاسع ١٣٩٦/٩ هـ - ١٩٧٦/٩ م. ج.ع.ل - تونس.

على صحة العقائد الإسلامية) ولها رافدان:

الأول: يتناول نظرية المعرفة.

الثاني: يتناول السلوك أو الطريق إلى الله عز وجل، حيث يظن قطاع كبير من الباحثين والدارسين -فضلاً عن عامة المسلمين- أن هذا الطريق قاصر فقط على الصوفية، بينما سنرى كيف وضع ابن تيمية معاملة كأحسن ما يكون نقياً من شوائب البدع وخليط الملل والنحل.

أولاً: نظرية المعرفة:

في هذا المبحث سنعرض للعديد من المسائل التي دار النزاع حولها، منها: طُرق الحِجَاج والجدل مع المخالفين في المنهج والرد على الشبهات التي أثاروها، وحملة التجسيم التي وصفوه بها مع كل من خالف مناهجهم التي ظنوا أنها عقلية. وأيضاً البرهنة بالأدلة العقلية على صحة منهج علماء الحديث، ودفع شبهة (النصيين أو الحرفيين)، مع التوسع في شرح استدلالاتهم العقلية التي تفوقوا بها على مخالفينهم في الرأي^(١).

(١) ونلاحظ اتساع نطاق الحرب (الكلامية) في العصر الحديث، مع اختراع ألفاظ أخرى وشعارات خادعة للتصليب والتضييق أمثال: (عمليات التغريب، والتحديث، والعلمانية، والتحضر، أو التمدن والتعاون التكنولوجي للبلدان المتخلفة والمعونة الأجنبية والتنمية الاقتصادية والتقدم، وكلها تهدف إلى الدوران حول العقائد الثابتة وزحزحة المسلمين عن مفردات وألفاظ الكتاب والسنة واصطلاحات علوم الإسلام كأصول الدين والفقه والحديث، وأحكام الشرع من الحلال والحرام والمكروه والمباح. يُنظر كتاب (الإمبريالية الغربية تتوعد المسلمين، مريم جميلة، ترجمة وتعريب طارق السيد خاطر، ط المختار الإسلامي).

هذا بينما توجه طلاقات المدافع الكلامية نحو المستمسكين بعقائدهم، المتابعين لمناهج علماء أمتهم، فمن الألفاظ الموجهة: الجمود، والتحجر، والتزمت، والانغلاق وعدم الواقعية وقلة المرونة، هذا مع الدعوة إلى التأقلم، والتغير، ولنلاحظ التركيز على التغير، بما يناسب ظروف العصر. ويقول الدكتور جلال أمين: ناهيك عن التلميح أو التصريح بأننا نعيش في عصر لا بد أن يصبح فيه الأعداء القدامى أصدقاء لنا، ما دام أن المصالح الاقتصادية تشير بذلك. من مقال: حقاً إنه عالم متغير. مجلة الهلال القاهرية. إبريل سنة ١٩٩٤، ص ٣٢.

بالإضافة إلى تحليل قضايا متصلة اتصالاً وثيقاً بالعقائد وعلى رأسها تنزيه الله عز وجل بإثبات صفات الكمال بالإطلاق وتحليل شبهة التجسيم التي رماه بها خصومه ظلماً، كما يدلل بالبراهين العقلية الشرعية على إثبات صفة العلو لله عز وجل.

المبحث الثاني

ويتضمن هذا المبحث طرق الحجاج العقلي التي استند إليها ابن تيمية في حواره. وقد قام ابن تيمية أيضاً بتحليل وشرح القضايا المتصلة اتصالاً وثيقاً بالعقائد، وعلى رأسها:

أ- تنزيه الله تعالى بإثبات صفات الكمال بالإطلاق ونفي صفات النقص، وتقديم البراهين الشرعية العقلية على إثبات صفة علو الله عز وجل على عرشه.

ب- القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.

ج- إثبات حقيقة خلق العالم بدلاً من فكرة الصدور عن الواحد التي تبنتها

الفلاسفة الناقلون عن أفلوطين السكندري.

د- حقيقة الإنسان وطريقته في المعرفة والسلوك.

البراهين العقلية على صحة العقائد الإسلامية

تمهيد:

يرى ابن تيمية أن إثبات الصفات الإلهية تقتضي عبادة الله بالحب والخوف والرجاء مؤكداً حاجة الإنسان الماسة إلى هداية ربه، فإن (كل عبد مفتقر إلى الهداية)^(١)، بل إنه في هذه الناحية يؤكد حاجة العباد إلى هداية الله لأن حاجتهم إلى الهدى أعظم من حاجتهم إلى الرزق بل لا نسبة بينهما، وذلك لكي يبين خطأ الفلاسفة في تصورهم لفكرة الألوهية فإن أرسطو وأتباعه.. عندهم أنه لا يفعل شيئاً ولا يريد شيئاً ولا يعلم شيئاً ولا يخلق شيئاً^(٢).

ويرى ابن تيمية أن أصل العلم الإلهي يبدأ من الإيمان بالله أولاً؛ لأنه سبحانه الأول؛ ولأنه دليل^(٣)، فالعبد مفطور مخلوق على الإقرار بأن الله سبحانه هو خالقه فالإقرار بالصانع أمر فطري.

يتبين لنا من هذا أنه أوضح الطريق إلى الله بواسطة الإقرار الفطري أولاً فيقول: إن العلم قبل العمل، والإدراك قبل الحركة، والتصديق قبل الإسلام، والمعرفة قبل الحركة^(٤).

وبنظرة تركيبيه، سنعرض لأقسام ثلاثة في المذهب التيمي وهي:

العلم الإلهي ثم نظريته عن العالم الطبيعي ثم الإنسان.

مع ملاحظة أن هذا التقسيم يتطلب المنهج الذي نرغب في اتباعه لسهولة التوضيح والشرح، مع تشابك المسائل الثلاثة وتداخلها لا سيما في تأليف الشيخ السلفي، حيث يُعالج عادة أكثر من مسألة في الكتاب الواحد أو الرسالة الواحدة تبعاً للمشكلة التي يبحثها.

(١) ابن تيمية - جامع الرسائل، ص ٩٩.

(٢) نفس المصدر، ص ١٠٠، ١٠٤.

(٣) ابن تيمية. فتاوى ج ٢، ص ١٦، ١٧.

(٤) ابن تيمية. فتاوى ج ٢، ص ٣٨٢.

أولاً: العلم الإلهي أو العلم بالله تعالى:

يعرف ابن تيمية العلم بأنه: ما قام عليه الدليل^(١)، ثم يقسم العلم النافع بما يتصل بأمر إلهي وأمر دنيوي. فالأمر الإلهي يعد فيها الرسول ﷺ أعلم الخلق بها. أمّا العلوم الدنيوية كالطب والحساب والتجارة والزراعة وغيرها فهي تأتي من غير الرسل.

ومن حيث طرق الاستدلال، فإن أدلة العلوم عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام: عقلية وحدها، وسمعية وحدها، وعقلية سمعية معاً.

أولاً: ما لا يعلم إلا بالأدلة العقلية، وأحسنها ما جاء به القرآن، وبينها الرسول ﷺ حيث أرشد إلى أفضل وأكمل الطرق العقلية، من ذلك النبوة حيث يعلم بالعقل بقوتها^(٢).

الثاني: ما يخبر به الأنبياء وهو دليل سمعي مثل تفاصيل ما أخبروا به من الأمور الإلهية والملائكة والعرش، والجنة والنار، وتفاصيل ما يؤمر به وينهى عنه. أمّا ما يُعرف بالأدلة العقلية والسمعية معاً، فهو العلم الإلهي الذي يتضمن إثبات الصانع ووحدانيته وعلمه وقدرته ومشيئته وحكمته ورحمته ونحو ذلك.

ويرى ابن تيمية أن العلم الإلهي -أي: العلم بالله عز وجل- من اختصاص الأنبياء والرسل لأنهم بعثوا بغرض التعريف به (فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه

(١) ابن تيمية. مجموعة الرسائل الكبرى ج ١، ص ١٠٢ (رسالة الفرقان بين الحق والباطل) الوارد عنه هو كما يلي:

والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول ﷺ وقد يكون علم من غير الرسول، لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة. ولهذا أخطأ جولد تسهير عندما استشهد بنص آخر حاول إلزام ابن تيمية القول فيه أن العلم النافع هو الموروث فقط عن النبي ﷺ، (التراث اليوناني ص ١٥٧) أنه اقتبس نص عبارة يتحدث فيها ابن تيمية عن العلوم الإلهية ولا يظهر تعارض بينها وبين النص السالف الإشارة إليه إذا فهما الموضوع الذي يُعالجه الشيخ.

(٢) رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ص ٩٤، مطبوعة منفصلة.

وأولاهم بالحق فيه^(١)، وذلك خلافاً لما يظنه كثير من المتكلمين والفلاسفة الذين يدعون أنهم اختصوا بالنظر في العلم الإلهي، فضلاً عن قصور مناهجهم في الاستدلال في هذا الميدان.

أمّا الأنبياء صلوات الله عليهم، فقد بينوا (البراهين العقلية التي بها يعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء ألبتة. فتعليمهم -صلوات الله عليهم- جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً، بخلاف الذين خالفوهم)^(٢).

ولنا في الرسول ﷺ أسوة حسنة، حيث كان يتردد عليه كثير من أهل الكتاب والمشرّكين للمناظرة أو السؤال عن بعض المسائل وكان يجيبهم بالحجة والدليل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]. فالقرآن يتضمن الحق والقياس البيّن^(٣).

ويستخلص شيخنا من ذلك أن معرفة الله سواء بالأدلة السمعية أو العقلية تتم باتّباع جانب النبوة والرسالة لأنّها (أحق بكل تحقيق وعلم ومعرفة وإحاطة بأسرار الأمور وبواطنها).

ولمّا كانت العبادة أصلها القصد والإرادة، والإرادة هي عمل القلب، فإن الطالبين لمعرفة الله والمريدين له والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أولاً^(٤)، فالإقرار بالصانع أمر فطري، ثم يأتي بعد ذلك مرحلة أخرى لهؤلاء الطالبين، وهي التطلع إلى معرفة صفاته أو مشاهدة قلوبهم في الدنيا.

وينعكس هذا التصور المتكامل عندما يتحدث ابن تيمية على العلم الإلهي، والأدلة على وجود الله فإن الله سبحانه هو الأول، كما أنه دليل كما سبق أن بيّنا في المبحث الأول.

ولهذا فإن شيخنا يرى خطأ الاستدلال بواسطة العلم الطبيعي على وجود الله

(١) ابن تيمية. رسالة الفرقان بين الحق والباطل ص ٩٦.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٢٤.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق.

(٤) ابن تيمية، مجموعة فتاوى، ج ٢، ص ٧٠.

وسبب الخطأ هنا هو استخدام القياس، وهو سبحانه لا ينطبق عليه قياس الشمول أو قياس التمثيل لأنه لا يحيطه شيء، كما أن ليس له شبيه ولا نظير فالتفكير الذي بناه على القياس ممتنع في حقه، وإنما هو معلوم بالفطرة^(١).

إن ابن سينا قد أخطأ - في رأي ابن تيمية - عندما بدأ بالمنطق، ثم العلم الطبيعي فالرياضي وانتهى بالعلم الإلهي^(٢)، وكذلك الحال بالنسبة لأهل الكلام، فإن منهجهم هو النظر في العلم والدليل للبرهنة على حدوث العالم ثم إثبات محدثه.

ولمّا كان شيخنا مدرّكاً لعمق الصلة بين المنطق الأرسطاليسي والميتافيزيقيا الأرسطاليسية^(٣) فإن ذلك هو المبرر لقسوته في مهاجمة فلاسفة المسلمين لأنهم لم يتخذوا من القرآن منهجاً في البحث والنظر، واستبدلوا به آراء فلاسفة اليونان، وكأنهم بذلك فضلوها على القرآن، مع أنه أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا رأوا ما فيه من العلم والحكمة^(٤). إن القرآن جاء بأكمل المناهج، كما أن طريقه هو طريق السعادة^(٥).

ويتعجب ابن تيمية من أمر كثير من المتكلمين الذين لا يحفظون القرآن أصلاً، ولا يعرفون معانيه، أو لا يعرفون الأحاديث ومعانيها، فكيف يعرف أحدهم الحقائق المأخوذة عن الرسول ﷺ؟^(٦).

وسنرى ابن تيمية يستخدم قياس الأولى القرآنية في إثبات الصفات لله عز وجل، وهي نوع من المعرفة التفصيلية التي تأتي بعد معرفة الله أولاً بالفطرة. وما أجمل ما يقوله في هذا المعنى، (وهكذا حال الطالبين لمعرفة الله والمريدين له، والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أولاً، وهم يطلبون معرفة صفاته، أو مشاهدة قلوبهم في الدنيا. فيسلكون الطريق المتصلة إلى ذلك بالإيمان والقرآن)^(٧).

(١) نقض المنطق، ص ٣٥.

(٢) مجموعة فتاوى ج ٢، ص ٢٣.

(٣) دكتور: النشار. مناهج البحث، ص ٢٣٥.

(٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٤٦٩.

(٥) الرد على المنطقيين، ص ١٦٢.

(٦) نقض المنطق، ص ٨٢.

(٧) ابن تيمية مجموعة فتاوى ج ٢ ص ٧٠-٧١.

ولعل هذه الفقرة تُعد من أبلغ الكلمات التي تعبر لنا عن طريق ابن تيمية في إثبات وجود الله، والطريق الموصل إليه.

إن المعرفة بالله عنده فطرية قلبية وتظهر هنا بصفة خاصة نزعتة الوجدانية، أو ما يسميه منهج التصفية، فإن العبد عندما يعرف ربه يذكره، ويجد هذا مبرراً للصوفية عندما يلزمون الذكر لله، فإنه يتفق مع الفطرة^(١).

ونحنُ نعلم أنه يصرح في أكثر من موضع من مؤلفاته بأن طريق الصوفية حق حيث يثمر الإيمان المحمل، ولكنه يضع شرطاً أساسياً للإيمان المفصل وهو اقتران ذلك بالعلم النبوي^(٢).

وستكلم عن المعرفة القلبية لله عنده، ثم نتقل إلى تناول موضوع الذات والصفات.

معرفة الله فطرية:

هاجم ابن تيمية القياس الأرسطاليسي، وأدّاه ذلك إلى البحث - كما أوضح أستاذنا الدكتور النشار - في مادة القضية من نواح منطقية وابستمولوجية وميتافيزيقية وفيزيقية وإنسانية ودينية^(٣).

وسنحاول أن نعرض بإيجاز لرأي ابن تيمية في الاستدلال على إثبات الله، من هذه النواحي المتشابهة في الفكر التيمي.

إنه يرى أن كثيراً من المعارف قد يكون في نفس الإنسان ضرورياً وفطرياً، وهو يطلب الدليل عليه لإعراضه عما في نفسه وعدم شعوره بشعوره^(٤)، ويضرب على ذلك مثلاً بأن كثيراً من المؤمنين يجدون في قلوبهم محبة الله ورسوله ﷺ ولكنهم بعد النظر في آراء الجهمية والمعتزلة نفاة المحبة، يقعون في الشبهات التي أثاروها وربّما أدت بهم الحال إلى إنكار ما في نفوسهم من محبة.

(١) نفس المصدر، ص ٥١.

(٢) مجموعة فتاوى ج ٢، ص ٢٤.

(٣) دكتور النشار، مناهج البحث، ص ٢٣٩.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ١٠٠.

ينبغي إذن على المؤمن أن ينصاع إلى هذه المعرفة الفطرية، فإن أصل العلم الإلهي ومبدأه ودليله الأول عند الذين آمنوا هو الإيمان بالله ورسوله ﷺ^(١). وهكذا كانت طريقة الأنبياء عليهم السلام في الدعوة: يدعون الناس إلى عبادة الله أولاً بالقلب واللسان.

وربما كان أحد الدوافع الكامنة وراء هدم الشيخ للمنطق الأرسطي، هو محاولته البرهنة على سلامة منهج الأنبياء القائم على الفطرة. وهذا يدعوننا إلى دراسة نبذة لآرائه المنطقية المتصلة بإثبات الله عز وجل بواسطة النظر في الإنسان نفسه وفي الآفاق.

إن نظرة ابن تيمية للقضية الكلية ونقده لها كان بمثابة مقدمة للبرهنة على يقينية القضية الجزئية المستمدة من التجربة الشخصية. فعلم الإنسان بأنه لا بد لكل محدث من محدث ولكل مخلوق من خالق، ولكل أثر من مؤثر، وهكذا مما يُعد من القضايا الكلية، ليس موقوفاً على الصفة العامة الكلية بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا^(٢).

إن معرفة حكم المعينات إذن لا يتوقف على القضايا الكلية، بل إن هذه الطريقة في الاستدلال -أي الاستدلال على قضية جزئية معينة بواسطة القضية العامة الكلية- ليس شرطاً في العلم. ويذهب شيخنا إلى العكس من ذلك (فيرى أنه قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات، ولهذا لا تجد أحداً يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا البناء لا بد له من بان، بل يعلم هذا ضرورة)^(٣).

فإذا ما انتقل إلى البرهنة على أن معرفة الإنسان لربة فطرية، فإنه يستشهد بما سبق أن أوضحناه من معرفة الإنسان بأنه لم يُحدث نفسه، ثم بموقفه من الأمور المألوفة لديه والتي اعتاد رؤيتها في أغلب الأحوال كالبناء الذي يراه لا بد له من بان، والكتابة لا بد لها من كاتب، والآثار التي يراها على الأرض لا بد لها من مؤثر

(١) مجموعة فتاوى، ج ٢، ص ١.

(٢) ابن تيمية، بيان موافقة صريح العقول ج ٣، ص ٩٢.

(٣) ابن تيمية بيان موافقة صريح العقول ج ٣، ص ٢٥.

وغير ذلك مما يشاهده ويألفه.

أمَّا المتجدد الغريب، كالرعد والبرق والزلازل، فإنه يكون داعياً قوياً لتأكيد المعرفة الفطرية بالله ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة.. ذكروا الله وسبحوه^(١).

وإذا علم الإنسان أنه لم يحدث نفسه، كما أن أحداً من البشر لم يحدثه، عرف أن له خالقاً يتصف بالحياة والعلم والقدرة؛ لأن هذه الصفات يمكنه معرفتها عن طريق الاستدلال بطريقة الأولى بمقارنتها بغيره من المخلوقين.

إن علم الإنسان إذن (بنفسه المهيئة المشخصة الجزئية يفيد العلم بهذه المطالب وغيرها، كما قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]^(٢)، وذلك دون توقف معرفته بهذه القضية الجزئية على قضية كلية، ويذهب شيخنا إلى أن مخلوقات الله كلها آيات عليه، فمعرفة ذلك لا تقتصر على قياس كلي - تمثيلي أو شمولي - ولا تتوقف عليه، وإن كان هذا القياس مؤيِّداً لها.

وهذا الاستدلال بالآيات يسميه (علم القلوب) إشارة إلى الفطرة فيقول: ولكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس^(٣).

إن ثبوت موجود قديم وواجب بنفسه معلوم - إذن - بالضرورة^(٤) ويصرح بأن الإقرار الفطري بوجود الله يظهر كأوضح ما يكون عند الفزع إليه في الشدائد، فهو من قبيل المعارف التي تحصل في النفس بالأسباب الاضطرارية، وهي أثبت وأرسخ من المعارف التي ينتجها مجرد النظر القياسي^(٥).

وإذا أردنا بحث العلاقة بين ما فطر الناس عليه من الإقرار بأن الله ربه وبين الأكثرية الغافلة عما فطرت عليه من العلم، لأمكننا العثور على سبب إعطاء ابن تيمية لدور الأنبياء والرسل الأولوية في المنهج الذي ينبغي اتباعه في العقائد

(١) موافقة صريح المعقول ج ٣، ص ٩٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٩٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٩٨.

(٤) الرسائل الكبرى، ج ١، ص ١١١، ١١٣.

(٥) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢، ص ٨١.

والعبادات، أنَّهم يُذكِّرون الناس بما غفلوا عنه ولهذا توصف الرسل بأنَّهم يذكِّرون^(١).

وكان من نتائج نظرة الشيخ إلى المعرفة القلبية بوجود الله أن جعل الدين نفسه (أول ما يُبنى من أصوله قائم بالقلب، ويكْمَل بفروعه)^(٢).

ولكي يزداد الأمر إيضاحاً؛ فلننظر فيما يراه من قصور في المنهج الصوفي وأساسه تصفية القلب بترك الشهوات البدنية مع ملازمة الخلوة والاستغراق في العبادة.

إننا نعرف عن الغزالي أنه اختار طريق التصوف مرشداً إلى الله، وموصلاً إلى اليقين بعد أن استبعد باقي المناهج، إذ رأى أن جميع حركات الصوفية وسكناتهم مقتبسة من مشكاة نور النبوة وأول شروطها (هو تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ومفتاحها استغراق القلب بذكر الله)^(٣).

ويذكر ابن تيمية هذه النتيجة التي وصل إليها الغزالي ويجعلها المقدمة والبداية فيقول: يُستفاد من كلامه أن أساس الطريق، هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، كما قررته غير مرة. وهذا أول الإسلام، الذي جعله هو النهاية^(٤).

كما يعجبه رد الشيخ نجم الدين البكري على سؤال كل من أبي عبد الله الرازي وأحد متكلمي المعتزلة عن تعريفه لعلم اليقين، فأجاب الصوفي: علم اليقين عندنا واردة ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها^(٥).

غير أنه يخشى أن يصل الصوفي الذي لا ينظر في الدليل الهادي - وهو الكتاب والسنة - إلى تأله مطلق على نحو ما يصل إليه أرباب القياس، فإن التصفية المتضمنة

(١) جامع الرسائل، ص ١٦.

(٢) السلوك، ص ٣٥٥.

(٣) الغزالي. المنقذ من الضلال.

(٤) ابن تيمية. مجموعة فتاوى ج ٢، ص ٥٧.

(٥) نقض المنطق، ص ٣٨. ويضيف في نص آخر إجابته: إن علم اليقين عندنا هو موجود بالضرورة لا بالنظر. مجموعة فتاوى ج ٢، ص ٧٦، ويعلق ابن تيمية على ذلك بقوله: وهو جواب حسن.

لترك الشهوات البدنية من طعام وشراب، مع ملازمة الخلوة والاستغراق في العبادة، هذا كله يؤدي إلى التأله ومعرفة مطلقة بثبوت الرب ووجوده، ولكن هذه المعرفة قد تتوارى وتختفي (بملازمة الأمور الطبيعية، من الطعام والاجتماع بالناس، فإن سببها إنما هو ذلك التجرد، فإذا زال زال) ^(١).

يصل من هذا إلى أن العلم الفطري المحمل بالله لا بد أن يصحبه الدليل الذي جاءت به الرسل، وأفضلها القرآن، وهذا هو طريق الصحابة حيث يُعبر لنا جندب بن عبد الله البجلي وغيره من الصحابة بقولهم: تعلمنا الإيمان، ثم تعلمنا القرآن، فزددنا إيماناً ^(٢). فزيادة الإيمان ناجمة عن كثرة العبادة لله، وذكره، ودعائه، فإن (كل من كان بالله أعرف، وله أعبد، ودعائه له أكثر، وقلبه له أذكر، كان علمه الضروري بذلك أقوى وأكمل، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة) ^(٣).

ونستطيع أن نستنتج أنه ينقد كل ما يخالف هذه الفطرة المنزلة، ويضع ما يخالفها تحت أسماء: المادة الفلسفية الصابئة أو المادة الإرادية النصرانية، أو المادة الكلامية اليهودية ^(٤).

وإذا كان الإقرار بالله عند ابن تيمية فطرياً وهو أن الاعتراف بوجود الصانع ثابت بالفطرة فماذا يعني بالفطرة المنزلة؟.

الفطرة المنزلة:

تقتضينا الإجابة على هذا السؤال الوقوف على رأيه في النظر والعمل — أي: العقائد والسلوك — حتى نصل إلى الجامع بينهما عنده.

ويقول ابن تيمية: ولهذا كان كثير من أرباب العبادة والتصوف يأمرهم بملازمة الذكر، ويجعلون ذلك هو باب الوصول إلى الحق، وهذا حسن إذا ضموا إليه تدبر القرآن والسنة واتباع ذلك. وكثير من أرباب النظر والكلام يأمرهم بالتفكر

(١) مجموع فتاوى ج ٢، ص ٦٤.

(٢) نقض المنطق، ص ٣٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٩.

(٤) مجموع فتاوى ج ٢، ص ٧٣. ويُقصد بذلك المتأثرون بفلسفة الإشراق والصوفية والمعنيين بالإرادة وحدها والمتكلمين المتأثرين باليهود ناقلين عنهم مشكلة (خلق القرآن).

والنظر، ويجعلون ذلك هو الطريق إلى معرفة الحق، والنظر صحيح إذا كان في حق ودليل كما تقدم فكل من الطريقتين فيهما حق، لكن يحتاج إلى الحق الذي في الأخرى.

إن مجرد النظر والعمل مجتمعين أو منفردين لا يحصلان إلا أمرًا مجملًا. ولكي تتم المعرفة المفصلة فإنه ينبغي أن يضم إلى أحدهما ما جاء به الرسول ﷺ -وهي الفطرة المنزلة- لكي يتحقق الإيمان النافع، وهذه هي الطريقة الإيمانية النبوية المحمدية^(١) لأنها تتضمن القسمين: الفطري والإيماني، فالإنسان مع الإيمان بالله ورسوله ﷺ إذا نظر واستدل كان نظره في دليل وبرهان، وهو ثبوت الربوبية، والنبوة. وإذا تجرد وتصفى، كان معه من الإيمان ما يذوقه بذلك ويجده^(٢).

ويستخرج شيخنا العديد من الآيات القرآنية التي تخبرنا أن جميع الرسل أمروا بالتوحيد بعبادة الله وحده وهذا أصل الإيمان الأول، ثم يقترن بأصل ثان وهو الإيمان بالرسول الذي يرتبط أيضًا بالإيمان باليوم الآخر (فهذه الأصول الثلاثة: توحيد الله، والإيمان برسوله، وباليوم الآخر هي أمور متلازمة)^(٣).

وسنرى كيف بنى ابن تيمية نظرياته المأدبة لآراء الفلاسفة على أساس عدم توافر هذه الأصول الثلاثة أو أحدها، وذلك عند عرضنا لموقفه من العالم الطبيعي. أمّا فيما يتعلق بالعلم الإلهي أو العلم بالله والإيمان به، فإن أول الأصول التي يبدأ منها الناظر والمريد هو الإيمان بالله والرسول ﷺ (فإن هذا الأصل إن لم يصحب الناظر والمريد والطالب في كل مقام، وإلا خسر خسرانًا مبینًا. وحاجته إليه كحاجة البدن إلى الغذاء أو الحياة أو الروح)^(٤).

وسنقف برهة لبحث ما يعنيه بما يذوق الإنسان ووجده، لا سيما أنه سبق

(١) نفس المصدر، ص ٧٣. ويعرف الإيمان بقول: فالإيمان نظير سلوك الرجل الطريق التي وصفها له السالكون، فإنهم متفقون على ذلك. والقرآن تصديق الرسول فيما تخبر به، وهو نظير اتباع الدليل منزلة منزلة، ولا بد من طريق الله منهما. ص ٧١. ن. م.

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى ج ٢، ص ٦٧.

(٣) نقض المنطق، ص ١٧٥.

(٤) مجموع فتاوى ج ٢، ص ٦٧.

أن وقفنا على نص آخر يتحدث فيه عن تطلع المريدين لله والسائرين له، إلى معرفة صفاته أو مشاهدة قلوبهم في الدنيا.

ربما نستنتج أن هذا يؤدي إلى نوع شبيه بالحلول، وهو ما تنبه إليه الشيخ وأوجد له التفسير الذي رآه صحيحاً فيقرر (إن المؤمن لا بد أن يقوم بقلبه من معرفة الله والمحبة له، ما يوجب أن يكون للمعروف المحبوب في قلبه من الآثار ما يشبه الحلول من بعض الوجوه، لا أنه حلول ذات المعروف المحبوب، لكن هو الإيمان به ومعرفة أسمائه وصفاته)^(١).

هذا فيما يتعلق بالدار الأولى حيث يُعد أطيب ما فيها معرفته عز وجل^(٢)، أما الآخرة حيث المشاهدة، فسنرجئ الحديث عن آرائه المتصلة بها بعد عرضنا لمشكلة الذات والصفات التي تفسر في الوقت نفسه حقيقة ما أشيع عنه من القول بالتجسيم. معنى التنزيه:

كانت هذه المسألة قد وصلت في عصر ابن تيمية إلى الذروة، حيث تباينت الآراء بين فرق المتكلمين والصوفية والفلاسفة.

يقول الرازي المتوفى ٦٠٦هـ - وهو من أقرب المتكلمين لهذا العصر - (إن المسلمين قد اختلفوا في صفات الله تعالى اختلافاً شديداً، وكل واحد يدعي أنه على حق، وأن مخالفه هو المبتدع)^(٣).

ونحن نعلم أن الخلاف في بدايته كان في حدود طرقي النفي والإثبات، أي بين أهل الحديث من جهة، والجهمية والمعتزلة من جهة أخرى. وربما كانت المصادر المتقدمة في الزمن أدق في نقلها لأوجه الخلاف بينهما: منها ما أورده ابن قتيبة (٢٧٦هـ) بكتابه (تأويل مختلف الحديث) حيث ينعي على المتكلمين أمثال: غيلان، وعمرو بن عبيد (١٤٢هـ) ومعبد الجهني (٨٠هـ) خوضهم في معاني الكتاب والحديث بواسطة العقل والنظر واتخاذ وسائل مستحدثة لفهم هذه المعاني، بينما لا

(١) ابن تيمية. مجموع فتاوى ج ٢، ص ٣٨٣.

(٢) جامع الرسائل، ص ١١١.

(٣) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ٣٥.

تدرك بالطرفة والتولد والجوهر والعرض والكيفية والكمية والأينية وإنما هي من الأمور التي لا يعلمها نبي إلا بوحي من الله تعالى^(١). إنه لا يقبل منهم العذر في الاختلاف في هذه الأمور -محاولين التشبه بالفقهاء عندما اختلفوا في الفروع والسنن- لأن نقاشهم يدور حول مسائل غيبية كالتوحيد وصفات الله وقدرته ونعيم أهل الجنة وعذاب النار.. إلخ^(٢).

إن هذه العبارة تدعونا إلى بحث الجذور التاريخية ومتابعتها حتى يتبين لنا مدى صحة موقف ابن تيمية؛ لأن هذه المشكلة الكلامية كانت من المسائل التي أثارت خصومه عليه عندما كتب رسالتيه؛ إحداهما المسماة بالحموية الكبرى، والثانية: العقيدة الواسطية، إذ اشتد بسببها معارضوه ورموه بالضلال (والضلال يعني حينذاك حرية الفكر)^(٣). بينما لم يكن للشيخ من دور في هذه الرسالة إلا أنه أعاد على مسمع المسلمين أقوال السابقين منذ عصر الصحابة والتابعين ومن تلاهم. إننا نقرأ له ما يدلنا على طريقته في البحث في مثل قوله: (والله يعلم أني -بعد البحث التام، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف- ما رأيت كلام أحد منهم يدل، لا نصاً ولا ظاهراً ولا بالقرائن، على نفي الصفات الخيرية)^(٤). والصفات الخيرية تعني أفعال الله عز وجل التي أخبرنا بها الله بالكتاب والسنة.

والظاهر أن الإسراف في التأويل -ونعني به هنا التحريف- والغلو في الأخذ بالتفسيرات المختلفة: الكلامية منها والصوفية، قد حجب أقوال السلف، فلم يعد يعرفها إلا القلة، مع أن المصادر تزخر بما أعلنوه من ضرورة التقيد بما كان عليه أصحاب محمد ﷺ. ومن المفيد أن نذكر هنا نصيحة ابن مسعود رضي الله عنه للمسلمين: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُتَأَسِّيًا فَلْيَتَأَسَّ بِأَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا أَبْرَ قُلُوبًا، وَأَعَمَّقَ عِلْمًا، وَأَقْلَّ تَكَلُّفًا، وَأَقْوَمَ هَدْيًا، وَأَحْسَنَ أَخْلَاقًا، اخْتَارَهُمُ اللَّهُ لَصَحْبَةِ نَبِيِّهِ، وَإِقَامَةِ

(١) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث، ص ١٧.

(٢) نفس المصدر. ص ١٧.

(٣) عبد العزيز المراعي، ابن تيمية، ص ٥.

(٤) ابن تيمية. مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤٧٠، ٤٧١.

دينه، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم فإنهم كانوا على هدي مستقيم^(١).
ولكن الاختلافات في الأصول - كما يذكر الشهرستاني - حدثت في أواخر أيام الصحابة^(٢). ولكن أول من قال بخلق القرآن هو الجعد بن درهم (قتل ١٢٤هـ) وأخذ عنه الجهم بن صفوان، ويورد ابن كثير سلسلة الأشخاص المخالفين لما كان عليه الصحابة والتابعين كما يلي:

الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي أخذ عنه بشر المريسي، (وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن بشر)^(٣).

كذلك ذكر ابن عساكر أن جعد بن درهم كان يتردد على وهب بن منبه ليسأله عن صفات الله عز وجل فنصحه وهب بالكف عن ذلك، قال: ويلك يا جعد أقصر المسألة عن ذلك، إني لأظنك من الهالكين، ثم عدد الصفات التي وردت بالقرآن من العلم والكلام وغير ذلك، مردداً في كل صفة منها قوله: لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له سمعاً ما قلنا ذلك^(٤). وكرر العبارة في باقي الصفات الواردة بالكتاب.

أما جهم بن صفوان (قتل عام ١٣٠هـ وقيل ١٣٢هـ) الذي ينتسب إليه الجهمية النافون للصفات، فإنه (كان أول من اشتق هذا الكلام من كلام السمنية وكانوا شككوه في دينه حتى ترك الصلاة أربعين يوماً، وقال: لا أصلي لمن لا أعرفه، ثم اشتق هذا الكلام وبني عليه من بعده)^(٥).

وقد اتخذ جهم بن صفوان من أقوال الجعد بن درهم أساساً لمذهبه، وكان الجعد قد زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً^(٦). وفي هذا النص إشارة إلى نفي الصفات جملة، فظهر الاتفاق بينهم وبين

(١) السيوطي. صون المنطق، ص ٥٢.

(٢) الشهرستاني، الملل، ج ١، ص ٣٢، ط صبيح ١٣٤٧هـ.

(٣) ابن كثير. البداية والنهاية ج ٩، ص ٣٥٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) الملطي. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٩٩.

(٦) الذهبي. العلو، ص ١٠٠.

المعتزلة، إذ يرى الذهبي أن المعتزلة أيضاً تقول هذا (وتحرّف التنزيل في ذلك، وزعموا أن الرب منزّه عن ذلك)^(١)، وكذلك الشهرستاني في وصفه للجهنم يقول: (وكان السلف من أشد الرادين عليه، ونسبته إلى التعطيل المحض. وهو أيضاً موافق للمعتزلة في نفي الرؤية وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع)^(٢).

يتبين لنا من هذا أن نفي الصفات كان مخالفاً لما اتفق عليه المسلمون في عصر الصحابة والتابعين، حيث تمدنا المصادر من كتب التاريخ والفرق وغيرها بما يجل عن الحصر في هذا الحيز من -البحث من أقوال الأئمة السابقين المؤيدة للإثبات^(٣).

ويمكننا هنا الاكتفاء بعبارات موجزة توضح إجماع علماء السلف على الإثبات: قال الأوزاعي: كنا -والتابعون متوافرون-، نقول: إن الله عز وجل فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة عن صفاته^(٤).

وسئل كل من أبي حنيفة، وعبد الله بن المبارك، عن تفسير حديث النزول فاتفقت إجابتهما. قالوا: ينزل بلا كيف^(٥).

ويطول بنا المقام لو استطردنا في الاستشهاد بأقوال الأئمة. فإن مالكا أجاب عن سؤال كيفية الاستواء بعبارته المشهورة: الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يُقال: كيف فالكيفُ عنه مرفوع^(٦).

ولمّا سُئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري، والليثُ بن سعد عن الأحاديث

(١) الذهبي، العلو، ص ١٠٠.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: بدران. ج ١، ص ٨١.

(٣) من أهم هذه المصادر. الأسماء والصفات للبيهقي، والعلو للعلي الغفار للذهبي، وصون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي، وخلق أفعال العباد للبخاري، وينظر أيضاً: كتاب عقائد سلفية تحقيق. د: النشار، وعمار الطالبي.

(٤) الذهبي. العلو، ص ١٠٢.

(٥) البيهقي، الأسماء والصفات. ص ٤٥٦.

(٦) الذهبي. العلو، ص ١٠٣.

الواردة في التشبيه اتفقوا في الإجابة على القول: أمرؤها كما جاءت بلا كيفية^(١). وهو نفس الرد الذي أجاب به الإمام أحمد في تفسير قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١]، إذ سئل: ما أردت بقولك: سميعٌ بصير؟ فكانت إجابته الحاسمة: أردت منها ما أَرَادَهُ اللهُ منها وهو كما وصف نفسه، ولا أزيد على ذلك^(٢).

وكان الشافعي شديد التمسك بمن رأيهم مثل سفيان ومالك وغيرهما، مقرأً بأن الله على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء، وينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء^(٣)... وقد تمسك بهذا المنهج في مواجهته لبشر المريسي فكان يسأله (أخبرني عما تدعو إليه: أكتاب ناطق، وفرض مفترض، وسنة قائمة، ووجدت عن السلف البحث فيه والسؤال؟). ولما أجابه بشر بالنفي ألزمه الإقرار على نفسه بالخطأ^(٤).

ومن الحجج التي برهن بها أصحابها على الأخذ بالأحاديث النبوية المتصلة بالصفات أنها نُقلت بواسطة العلماء الثقات، أي نفس الذين نقلوا ما روي عن الطهارة والغسل والصلاة والأحكام، ولا يجوز إذن أن ترد أحاديث النزول (وإلا فقد ارتفعت الأحكام وبطل الشرع)^(٥).

(١) البيهقي. الأسماء والصفات، ص ٤٥٣. العلو، ص ١٠٢، مع اختلاف بعض الألفاظ حيث أورد النص كالآتي: فكلهم قالوا: أمروها كما جاءت بلا تفسير أو أمضها بلا كيف، ص ١٠٥.

(٢) ابن كثير. البداية والنهاية ج ١، ص ٢٧٣. كما وردت العبارة بصيغة أخرى قال: الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. ص ١٠٤. العلو. للذهبي، ويقول ابن تيمية: قال ربيعة ومالك وابن عيينة، وغيرهم المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول. الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، مجموعة الرسائل الكبرى ج ١، ص ٤١٦.

(٣) الذهبي. العلو، ص ١٢٠.

(٤) السيوطي. صون المنطق، ص ٦٣، ٦٤.

(٥) السيوطي، صون المنطق، ص ٦. وقد جاءت هذه العبارة على لسان إسحاق بن راهويه (٢٣٨هـ) في إجابته عن استفسار عبد الله بن طاهر (٢٣٠هـ) فعلق الثاني في النهاية

ومن الآراء التي توضح موقف المسلمين الأوائل من أخبار الصفات، ما يقوله ابن هبيرة الوزير العالم الحنبلي (المتوفى في ٥٦٠هـ): تفكرتُ في أخبار الصفات فرأيتُ الصحابة والتابعين سكتوا عن تفسيرها، مع قوة علمهم، فنظرتُ السبب في سكوتهم، فإذا هو قوة الهيبة للموصوف؛ ولأن تفسيرها لا يتأتى إلا بضرب الأمثال، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] ^(١).

هناك إذن الغالبية العظمى تثبت الصفات فأطلق عليهم (الصفائية)، للفرقة بينهم وبين المعتزلة. يقول الشهرستاني: ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفائية والمعتزلة معطلة ^(٢).

ولكن ما دور ابن تيمية في كل ما تقدم؟

إنه لم يأت بمقولات جديدة من عنده بل عكف على المصادر التي نقلت هذه الآراء وأخذ يؤلف بينها لكي يدعم أسانيده في فتواه، فجاءت خلاصة لمذهب السلف حيث تتبع أقوال شيوخهم حتى عصره ^(٣).

وقد أعلن أمام المخالفين له أنه يمهلهم ثلاث سنين فإن جاء أحدهم بحرف واحد عن القرون الثلاثة يُخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك، وعلى أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته: من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية، وأهل الحديث وغيرهم ^(٤).

فلم يكن شيخنا في الحقيقة إلا ناقلاً للنصوص الواردة في هذا الكتاب حيث

بقوله: شفاك الله كما شفيتني.

(١) العليمي. المنهج الأحمد، ج ٢، ص ٣٠٤.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل. ج ١، ص ٩٥. ط صبيح ١٣٤٧هـ.

(٣) يقول ابن تيمية: وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة لا يمكن أن نذكرها هنا إلا قليلاً وأخذ يذكر الكتب مع أسماء مصنفها على سبيل التحديد. (الفتوى الحموية الكبرى، ص ١٧، وما بعدها).

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤١٧.

تخلص منها إلى القول الشامل وهو (أو يوصف الله بما وصف به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث) ^(١).

ويسوقنا البحث إلى محاولة الإلمام بالشبهات التي تثار حول مسألة الصفات التي تناولها كل من فريقَي التعطيل (أو النفي) والتمثيل أو التشبيه. كذلك اختلافه مع الآخرين بالتأويل ولا سيما أتباع المدرسة الأشعرية.

وسنحاول أن نعرض فيما يلي لما وصفه به خصومه حيث عدوه من المجسِّمة، وهذا يتطلب بحث العلاقة بين النظريات الكلامية للكرامية وبين آراء ابن تيمية.

وسنبحث في النهاية عن الأثر الذي يعكسه موقفه الكلامي الذي يقال: إنه يؤدي إلى التجسيم، ومن ثم يصبح طريقه الشبيه بالصوفي مؤدياً إلى أسمى الغايات وهو رؤية الله في الجنة، ويمكن أن تفسر هذه الرؤية - في ضوء مذهبه - بأنها تتم بنظرة حسية ^(٢).

ابن تيمية والتجسيم:

بحثنا فيما تقدم في موضوع الصفات، ورأينا ابن تيمية يسلك مسلكاً سلفياً، ولا يمل من ترديد العبارات التي ينقلها عن السابقين حيث اتفق أهل السنة والجماعة على الإيمان (بما أخبر الله في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل بل هم الوسط في فرق الأمة كما أن الأمة هي الوسط في الأمم، فهم وسط في باب صفات الله سبحانه وتعالى بين أهل التعطيل الجهمية، وأهل التمثيل المشبهة) ^(٣).

وفي أثناء مناظرته في (العقيدة الواسطية) التي نوقش في مضمونها أمام الحاضرين يخبرنا ابن تيمية عن أهم النقاط التي أثاروها فيقول: وأخذوا يذكرون نفي التشبيه والتجسيم ويطنون في هذا، ويعرضون بما ينسبه بعض الناس إلينا من ذلك ^(٤).

فالشيخ إذن كان على علم بما وصفوه به من التجسيم، وفي الدفاع عن نفسه

(١) الفتوى الحموية، ص ٢١.

(٢) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١، ص ٤١٥، وكان هذا رأيه في ابن تيمية.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤٠٠.

(٤) نفس المصدر، ص ٤١٦.

استند إلى دعامتين.

أحدهما: أنه أورد أقوال أصحاب القرون الثلاثة الأولى وكلها تؤيدها ما ذهب إليه وأبدى استعداده لإمهال مَنْ خالفه ثلاث سنين ليأتي ولو بحرف واحد مما ذكره، وهو على استعداد للرجوع عن عقيدته لو فعل. ثم نفى التشبيه والتجسيم عن أصحاب أحمد، وصاح في وجه مخالفه لكي يحدد له من يقصد من الحشوية من أصحاب الإمام على وجه التحديد: الأثرم ٢٧٣هـ، أبو داود ٢٧٥هـ، والخلال ٣١١هـ، الترمذي ٢٧٩هـ، أبو الحسن التميمي ٣٧١هـ، ابن عقيل ٥١٣هـ، القاضي أبو يعلى ٤٥٨هـ!

ويبدو أن مخالفه لم يجر جواباً لأن ابن تيمية دافع بجرارة عن شيوخ الحنابلة ميراثاً إياهم من التجسيم. وإذا وجد في القلة منهم، فإن المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم (فيهم فهؤلاء أصناف الأكراد كلهم شافعية، وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر، وأهل جيلان فيهم شافعية وحنبلية، وأما الحنابلة المحضة فليس من ذلك ما في غيرهم، والكرامية المجسمة كلهم حنفية)^(١).

إن هذا النص يوضح معرفة الشيخ للمجسمة والمشبهة من كافة المذاهب، ويعيننا بصفة خاصة معرفته للكرامية بأنهم من المجسمة، وإثم كلهم حنفية، أي من أصحاب الرأي وليسوا من أهل الأثر.

أمّا عن رأيه في هؤلاء فلا يخرج عن موقفه العام من الفرق كلها، وهو اتخاذ الموقف الوسط، حيث يؤيد الجوانب التي يراها متفقة مع أصول الكتاب والسنة، والعكس صحيح، أي ذم ما يراه مخالفاً. وعلى هذا فالكرامية عنده يأتون ضمن مثبتة الصفات ولذلك فهو يلحقهم بالكلائية والأشاعرة في كثير من مؤلفاته، لأنهم ينتمون لدائرة أهل الإثبات في مقابل النفاة من الجهمية والمعتزلة، ولكنه في تناوله للمجسمة، يعدمهم من المجسمة كالهشامية وغيرهم.

وربما كان مرد الاعتقاد بأن ابن تيمية يميل إلى الكرامية هو ما يفهم من ردوده

(١) ابن تيمية. مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤١٨.

على أبي المعالي الجويني عند حديثه عن الكرامة^(١)، ولكنه في الحقيقة يُعارض الكرامة في عدة مواضع، سنوضحها أثناء عرضنا للمشكلة الرئيسية التي تُثار عند وصفه بالتجسيم وهي القول بجلول الحوادث في ذات الله عز وجل، وهي من الأقوال التي ابتدعها المتكلمون لتفسير الأفعال الاختيارية.

إن ابن تيمية اختار قول مثبتة الصفات والأفعال ويحدد أسماءهم كأبي البركات صاحب المعتبر وأمثاله من المتفلسفة، وهو قول جمهور أئمة الحديث أمثال: أبي إسماعيل الأنصاري وابن عبد البر وأصحاب أحمد كالخلال وصاحبه أبي حامد وداود والأصفهاني وأتباعه^(٢).

وهو حين يعرض الآراء، يحاول أن يصل إلى الصحيح منها بمطابقتها بشيوخ السلف. وهذه الطريقة هي إحدى سمات منهجه التي يفصح عنها في عدة مواضع من مصنفاته، إذ يجتهد في البحث والتنقيب عن رأي السلف لكي يتخذ من إجماعهم حجة إزاء المخالفين من ذلك قوله: والله يعلم أني بعد البحث التام، ومطابقة ما أمكن من كلام السلف، ما رأيت كلام أحد منهم يدل - لا نصاً ولا ظاهراً ولا بالقرائن - على نفي الصفات الخيرية^(٣).

وهو يقصد بالسلف هنا (الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى عبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل، والبخاري صاحب الصحيح وأمثالهم)^(٤). لأنه قارن بين أقوالهم وبين آراء الشيوخ المثبتين للصفات والأفعال الذين حدد أسماءهم آنفاً.

فلم ينفرد إذن برأي خاص، وإن كان قد خاض مع المتكلمين في جدال حول هذه المسألة، فإنه يستخدم اصطلاحهم ومقصوده (مسألة قيام الأفعال بذاته المتعلقة بمشيئته هل يجوز أم لا: كالإتيان والجيء والاستواء ونحو ذلك)^(٥). ثم يحرص على ما يفهم منه تقلد الاعتذار عن اضطراره لاستخدام هذه الأساليب الكلامية؛ لأن أهل

(١) ينظر: موافقة صريح العقول لصحيح المنقول، ج ٢، ص ١٠٠، وما بعدها.

(٢) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦٠.

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤٧٠، ٤٧١.

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦٠.

(٥) ابن تيمية. شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦٠.

السنة بعامه (لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحوادث، ولا محل للأعراض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنى باطل)^(١).

يرى ابن تيمية أن الشبهات التي وقعت فيها الطوائف المختلفة تفرعت عن الأصل الجهمي (وهو أن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، وهو باطل عقلاً وشرعاً وهذا الأصل فاسد مخالف للعقل والشرع)^(٢).

وسنوضح الأدلة التي يستند إليها، وهي أدلة شرعية - سمعية - وعقلية، متخذاً من أقوال السلف في قضية خلق القرآن - أي: كلام الله - الأساس الذي يبنى عليه الحجج التي يقول بها كل من المثبتة والنفاة لكافة الأفعال الاختيارية الأخرى.

أولاً: الأدلة السمعية:

إن هذه الأدلة في جانب أهل الإثبات من السلف فإنهم إذا قالوا: المتكلم من قام به الكلام وهو يتكلم بمشيئته وقدرته خصموا المعتزلة وانقطعت حجتهم عنهم^(٣) والآيات والأحاديث الدالة على ذلك كثيرة جداً، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا بِسُورِ اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقد بحث ابن تيمية في تفسير الآيات المثبتة لقيام الأفعال الاختيارية واختار منها قولين، أحدهما لجعفر الصادق في تفسير الآية: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [١١٥: المؤمنون]، فقد سئل: لِمَ خَلَقَ الخلق؟ فأجاب: لأن الله كان محسنًا بما لم يزل فيما لم يزل إلى ما لم يزل^(٤).

وفسر ابن عباس قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان: ٧٠]،

(١) موافقة صريح المعقول ج ٢، ص ١٢٠، وقد استندنا إلى الطبعة المحققة بمعرفة الشيخ حامد الفقي، وذلك قبل ظهور الطبعة المحققة بمعرفة د: محمد رشاد بعنوان: درء تعارض العقل والنقل، وهو نفس الكتاب.

(٢) الرسائل الكبرى، ج ١، ص ١١٧.

(٣) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦١.

(٤) شرح حديث النزول، ص ١٨٥.

﴿وكان الله عليماً حليماً﴾ [الأحزاب: ٥١]، قال: كان ولم يزل ولا يزال.

كما يقول الإمام أحمد: لم يزل عالماً متكلماً غفوراً^(١).

وكذلك الأحاديث الصحيحة، منها قول الرسول ﷺ لَمَّا صَلَّى بِهِمْ صلاة الصبح بالحديبية: أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالكواكب^(٢).

فالآيات والأحاديث -أي: الأدلة السمعية- متوافرة في جانب الإثبات دون النفي، بعكس المنازعين الذين يقررون حسب أهوائهم أولاً امتناع الكلام بالمشيئة والقدرة ثم يحاولون تأويل النصوص بزعم الاستناد إلى أدلة عقلية.

ثانياً: الأدلة العقلية:

يعرض ابن تيمية بأمانة لآراء كلا الجانبين: المثبتين والنفاة على النحو التالي:

أ- النفاة وهم نوعان: الأول وهم المعتزلة والجهمية فإن أدلتهم على نفي الأفعال هي من جنس حجتهم في نفي الصفات. أمّا مثبتة الصفات كابن كلاب والأشعري وغيرهما الذين يشتون الصفات وينفون قيام الأفعال الاختيارية به، فإن حجتهم في النفي مستمدة من أنه لو جاز قيام الحوادث به، لم يخل منها لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث^(٣).

وقد ورد في إجابته على هاتين المقدمتين ما يلي:

أولاً: أن الاستدلال بالصفات على حدوثه -وهي طريقة المعتزلة لأن الصفات أعراض- تشبه الاستدلال بالأفعال على حدوثه (فإذا عقلنا موجوداً حياً عليمًا قديرًا ليس بجسم، عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم)^(٤).
ويقرر أن هذه النتيجة ملزمة^(٥).

(١) موافقة صريح العقول، ج ٢، ص ١٣٧.

(٢) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦١.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٢، وشرح حديث النزول، ص ١٨٣.

(٤) موافقة صريح العقول، ج ٢، ص ١٠٤.

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦٢.

ثانياً: لا يسلم المثبتة بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وقد اعترف أبو عبد الله الرازي وأبو الحسن الآمدي ونحوهما بفساد هذا الأصل.

ب- أمّا المثبتون للأفعال فإن الطرق العقلية تتلخّص في ثلاثة:

الأول: أن الاتصاف بالكلام صفة كمال وهي ضد آفة الخرس والسكوت المنزه الله عنها، فتعيّن اتصافه بالكلام ويبرهنون بهذا الدليل أيضاً على اتصافه بالسمع والبصر^(١).

الثاني: إذا كان الكلام صفة كمال فإن كونه سبحانه فاعلاً للأفعال الاختيارية الأخرى القائمة بنفسه صفة كمال. ويقولون: كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال^(٢).

الثالث: وهو مرتبط بالدليل السابق من حيث اتصاف المخلوق المتكلم بالكمال فأصبح أفضل من غير المتكلم لأن الثاني يتصف بالنقض، وقد جاء في ذم الذي لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُرْجَعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩].

ولكن هذا الدليل يختلف عن الدليل الثاني بأنه استدلال بما في المخلوق من الكمال على أن الخالق أحق به^(٣).

ويظهر من سياق هذا الدليل أنه يستخدم فيه قياس الأولى، ثم يربط بين الكلام وغيره من الأفعال كالسمع والبصر ونحو ذلك حيث يجب اتصاف الله بصفات الكمال دون النقص وعلى هذا فإن (كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه، فالخالق تعالى أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه)^(٤).

هذه هي طرق الصفاتية في إثبات الأفعال الاختيارية التي عرضها ابن تيمية.

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦٤.

(٢) موافقة صريح العقول، ج ٢، ص ١١١.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٦٤.

(٤) موافقة صريح العقول، ج ٢، ص ١١٢.

ويبدو منها أنه يميل إلى الأخذ بدليل الكمال لأنه يرى أن الاتصاف بالأفعال الاختيارية صفات كمال، وهي من أعظم الأدلة في الإثبات، وكان السلف يستندون إليها، وسيظهر موقفه من هذا الدليل كلما تقدمنا في البحث. ويظهر اتجاهه للأخذ بهذا الدليل في عبارة له يقول فيها: ونحن نتكلم على هذه الحجة: حجة الكمال والنقصان كلاماً مطلقاً^(١).

غير أن أصالة الفكر التيمي لا تظهر في هذه الطرق العقلية التي أوردها لكلا الجانبين، وإنما هو يميل فقط إلى حجج المثبتة دون أن يوضح لنا الجانب الإنشائي لأدلته العقلية هو نفسه، التي نستطيع أن نعثر عليها في سياق المحاورة التي دارت أمام الخليفة المأمون بين كل من عبد العزيز المكي -وهو من علماء السنة- وبشر المريسي -وهو من أئمة المعتزلة- وقد ظهرت أصالة النتائج العقلي لمذهب ابن تيمية بالشروح والتعليقات التي أضافها إلى إجابات عبد العزيز المكي، بحيث يُمكن استنتاج الجانب الإنشائي للمذهب عنده.

وستتكمّل عن هذين الجانبين بإيجاز، فنبداً بمحاضرة عبد العزيز المكي مع المريسي، التي تمثل الجانب الهدمي، ثم نتناول الجانب الإنشائي عند ابن تيمية.

أولاً: استناد ابن تيمية إلى محاضرة عبد العزيز المكي مع بشر المريسي:

اختار ابن تيمية هذه المحاضرة ليستخرج من ردود عبد العزيز المكي الكلامية على بشر المريسي الأدلة العقلية التي رآها تتفق مع مذهب السلف وأهل الحديث وبذلك وضع المكي في مصاف الإمام أحمد بن حنبل بينما عد المريسي من أئمة الجهمية نفاة الصفات الإلهية^(٢).

وقد تناولت هذه المحاضرة ثلاثة مسائل متصلة بالأفعال وهي:

(١) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٧٦.

(٢) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٢٩. ويذكر ابن تيمية عدداً كبيراً من شيوخ السلف الذين عارضوا المريسي منهم: الإمام مالك، سفيان بن عيينة، أبو يوسف، الشافعي، أحمد، إسحاق، ابن عياض، بشر الحافي، وغيرهم (بمجموعة الرسائل الكبرى ج ١، ص ٤٣٦) يرجع إلى كتاب الحيدة، وينظر أيضاً كتاب سعيد الدارمي ضمن مجموعة (عقائد سلفية) تحقيق، د: النشار، عمار الطالبي.

أ- القرآن كلام الله وهل هو مخلوق أم غير مخلوق؟

ب- إحداث الله الأشياء بقدرته إثبات الأفعال.

ج- الخلق أو التكوين: هل هو قديم أم مقدور؟

أ- القرآن كلام الله غير مخلوق:

كان من الطبيعي أن تبدأ المحاورة بمسألة خلق القرآن التي أثارها المعتزلة لا سيما وأن الخليفة المأمون كان قائماً على رأس المحاورة.

وقد بدأ بشر المريسي بمطالبة عبد العزيز المكي بأن يستخدم النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل ويقر أولاً بخلق القرآن.

وبدأت المحاورة يبحث الإلزامات التي يؤدي إليها القول بأن القرآن مخلوق، (وهي واحدة من ثلاث لا بد منها أن يقول: إن الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه) ^(١).

أمّا الأول فهو مُحال لأن الله لا يكون ناقصاً في شيء، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم.

وينتج عن القول الثاني أن الكلام الذي خلقه الله في غيره هو كلامه فجعل الأقوال التي ذمها الله وذم قائلها كالكفر والفحش كلاماً لله، وهذا محال لظهور الشناعة على قائله.

ويظهر بطلان القول الأخير وهو مُحال أيضاً إذ لا يتفق مع قياس أو نظر لأن الكلام لا يصدر إلا من متكلم، شأنه كالإرادة والعلم والقدرة لا تكون إلا من مرید وعالم وقدير فلماً استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقاً علم أنه صفة لله وصفات الله غير مخلوقة فبطل قول بشر.

وقد علق ابن تيمية على هذا الجزء من المحاورة وقسم القول الأول وهو كون الله سبحانه خلق الكلام في نفسه، إلى نوعين من قبيل الاحتمال:

أولهما: القول بإحداث الله بقدرته كلاماً في نفسه -وهو قول الكرامية وغيرهم- وقد أدى بهم إلى القول بأن الله متكلم بعد أن لم يكن يتكلم وهذا مما

(١) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٢٥، ١٢٦.

أنكره الإمام أحمد وغيره^(١).

أمّا الاحتمال الثاني فهو قول الأئمة -ويقصد أئمة أهل السنة- وهو أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء.

ثم يعلق ابن تيمية على ذلك بقول: وكل من هاتين الطائفتين لا تقول إن ما في نفس الله مخلوق بل المخلوق عندهم لا يكون منفصلاً عن نفس الله تعالى وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق، وذلك خلافاً للقائلين بخلق القرآن الذين يعدونه منفصلاً عنه كباقى المخلوقات.

ب- إثبات الصفات والأفعال لله عز وجل:

ما دام ثبت أن كلام الله تعالى يقوم به، وأنه غير مخلوق، فإن هذا يُعد حجة على نفاة الصفات جميعاً فإن كل من نفى الصفات لزمه القول بخلق القرآن^(٢).
إن الذات إذن يقوم بها معان ليست مخلوقة كما يقول مُثَبِّتة الصفات.

وانتقل المتحاوران بعد ذلك إلى الأفعال:

اتفقا على أن الله خلق المخلوقات المنفصلة عنه بما ليس منها، أي إمّا بالقدرة كما أقر بذلك بشر أو بالفعل والأمر والإرادة كما ذكر عبد العزيز.

من هذا استنتج ابن تيمية أنه قد ثبت (أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق)^(٣).

ثم يثير ما يتصل بذلك من اختلاف أهل الإثبات بين القائلين بجواز ما يقوم بذاته بالمشيئة والقدرة -وهم أئمة أهل الحديث والهشامية والكرامية وبعض المرجئة، وغيرهم من الموافقين لأبي حنيفة والشافعي، ومالك وأحمد وغيرهم- وبين من يجعلون المقدور هو المخلوق، كابن كلاب والأشعري ومن وافقهما^(٤).

ويرجح ابن تيمية أن عبد العزيز المكي من أصحاب القول الأول؛ لأن بشر

(١) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٢٩.

(٢) موافقة صريح المعقول، ص ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٤) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٣٠.

المريسي حاول أن يلزمه القول بأنه لم يزل يفعل لأنه ما زال قادرًا فيلزم تسلسل الحوادث، فأجابه عبد العزيز: لم أقل: لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل^(١)، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه مانع.

الفعل إذن غير المفعول، بل هو صفة خلق به الله المخلوقات، وبذلك جعل المكي الخلق غير المخلوق.

ج- هل الخلق قديم أم مقدور^(٢):

يُحاول ابن تيمية في هذا الجزء من المحاورة أن يلزم المريسي القول بأن المخلوقات وجدت مع القدرة القديمة - ما دام ينكر الفعل الذي رجّح وجود المخلوقات. وإذا كان المخلوق لا يوجد مع مجرد القدرة - إذن فلا بد من أمر آخر يفعله الله، قال عبد العزيز: وهذا الفعل صفة لله ليس من المخلوقات المنفصلة عنه^(٣).

ثم سئل عبد العزيز عن سبب حدوث هذا الفعل لأنه سبب حدوث المخلوق به فأجاب بما يلي:

أولاً: أن الآثار الحادثة إمّا ممكنة أو ممتنعة، وهنا يتحفظ المكي فيقول إنه لا محذور في التزام الممكن ولا يلزمه امتناعه، فإن كان تسلسلها غير ممكن لا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل، إذ لا يتم المخلوق إلا به، ولهذا كان كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم يقولون: الخلق غير المخلوق، مع انقسامهم إلى فريقين: أحدهما يرى أن فعل التكوين قديم والكون منفصل حادث، والثاني: يقول بحدوث الجنس بعد أن لم يكن. وكلا الفريقين يبطلان التسلسل^(٤).

ثانياً: لمّا كان التسلسل لازماً لكل من يرى أن جنس الحوادث تكون بعد أن لم تكن، فإن الجواب ملزم لكل من المكي والمريسي - ولا ينفرد أحدهما بالإجابة

(١) يقول ابن تيمية: (وفي النسخة الأخرى، وإنما قلت: لم يزل الخالق سيخلق والفاعل سيفعل، لأن الفعل صفة والله يقدر عليه ولا يمنعه منه مانع)، ص ١٣٢.

(٢) أي بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات كما سيأتي.

(٣) نفس المصدر، ص ١٣٣.

(٤) موافقة صريح العقول، ج ٢، ص ١٣٣.

عليه - بخلاف القول بوجود المفعول بدون الفعل فإنه يلزم المريسي وحده. يقول المكي: فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون قولي^(١).

ثالثاً: أن الفعل صفة لله تعالى والله يقدر عليه ولا يمنعه مانع.

ويشرح ابن تيمية هذه الإجابة بأنها تعني أن الله كان قادراً على الفعل في الأزل، وإن كونه لم يزل قادراً على الفعل يُعد صفة كمال. وعدّد بعض الآيات التي تبرهن على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿أَو لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ﴾ [يس: ٨١]، وقوله: ﴿لَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥]، ويستطرد ابن تيمية معلقاً بقوله: ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ولا أن نفس خلقه للسموات والأرض هو السموات والأرض^(٢).

أمّا عبارة: (لم يزل الفاعل سيفعل والخالق سيخلق) المنسوبة لعبد العزيز المكي فإنّها في رأي ابن تيمية لا تعني أن الفعل متصف بالقدم، ولكن المكي يقصد بها أن الله تعالى متقدم على المخلوقات، فهي ليست معه في الأزل. كذلك يقصد بها القول (بأن القدرة صفة لله، ليست هي الفعل الذي كان بالقدرة، فإنه يقول: لم يزل الله قادراً ولا يقول لم يزل فاعلاً)^(٣).

وفي ختام المحاوره ينفي ابن تيمية نفياً قاطعاً أن يكون الله مكاناً للحوادث، ذلك أنه كشف عن خطأ قول عبد العزيز المكي أن الله خلق كلامه في نفسه^(٤) فهذا مُحال لا يجد سبيلاً إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء لمخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك^(٥).

(١) نفس المصدر، ص ١٣٤.

(٢) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٣) نفس المصدر، ص ١٣٩.

(٤) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٤٩.

(٥) وذلك في تعليقه على عبارة المكي (فقد ثبت أن هاهنا إرادة ومريداً ومراداً، وقولاً وقائلاً

ثم يعود فيبحث عن مراده مُرَجِّحاً أنه يقصد بقوله: وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ونحو ذلك، فإن هذا الفعل والقول المقدور -الذي ليس هو مخلوقاً لله منفصلاً عنه- ليس جنسه محدثاً عنده وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن. من هذا يتبين، أن الحجج التي قدمها عبد العزيز المكي تدحض قول الكرامية والمتابعين لهم الذين جوزوا على الله (أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجوداً فيه) ^(١).

وبعد أن اختتم مناظرة عبد العزيز المكي مع بشر المريسي، برهن في النهاية على أن الله تعالى يتصفُ بالفعل مع القدرة. وقد أثبت عبد العزيز فعلاً مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات، وأنه به خلق المخلوقات، وهذا صريح في أنه يجعل الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول وأن الفعل صفة لله، مقدور لله إذا شاء، ولا يمنعه منه مانع ^(٢).

وقد مر بنا أن ابن تيمية استخدم اصطلاح حلول الحوادث جرياً على عادة المتكلمين مع التنبيه على كراهته، فهو في الواقع يقصد به الأفعال الاختيارية التي أثبتها السلف لله عز وجل.

وهذا يبين لنا أن ابن تيمية ألزم النفاة بنتائج تبطل الإلزامات التي وسموه بها. وإذا استبعدنا كلا الموقفين: أي جانب يقول بحلول الحوادث في ذات الله مع من ينفي قيامها، أصبح الدليل الذي يبرهن على التنزيه عنده قائماً على أصليين: أحدهما نتيجة نقده للمنطق الأرسطاليسي وهو قياس الأولى فإن كل صفة متحققة في

ومقولاً له، والمقول هو الكلام) ص ١٤٨، ١٤٩.

(١) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٤٩.

ومن المفيد أن ننقل هنا رأي ابن تيمية في حدوث الجنس إذ يقول: (فالجنس لا يُقال له حادث، ولا محدث، بل لم يزل الله موصوفاً بذلك عنده، ولهذا قال: (ولا يكون فيه شيء لمخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، فإن ما كان جنسه محدثاً كان قد زادت به الذات، وقد عرف أن المخلوق عنده ما كان مسبوقاً بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلاً عنه) اهـ. ص ١٤٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٢٥٨.

المخلوقات، فإن الله سبحانه وتعالى أولى بثبوتها له، وهو قياس عقلي برهاني استمدته من القرآن (لإثبات أصول في العلم الإلهي)^(١). والأصل الثاني هو صفة الكمال المطلق لله عز وجل وافتقار المخلوقات إليه في الخلق -أي: التكوين- والعناية والتدبير أيضاً.. إلى جانب أدلة عقلية ولغوية سنوضحها أثناء البحث.

تكلمنا فيما سبق عن الجانب الهدمي الذي نقض به ابن تيمية أقوال مخالفيه مستنداً إلى حجج المكي وناقداً لها.

ثانياً: الجانب الإنشائي في المذهب:

سنحاول بنظرة تركيبيه أن نعرض لآرائه التي استخلصها مما قدمناه من هذه المحاورة وإن كان قد ذكرها في أكثر من موضع بكتبه المختلفة، وهي تمثل الجانب الإنشائي في الفكر التيمي من هذه المسائل.

إن الأصل المختلف عليه بين المتكلمين النفاة للصفات والأفعال والمثبتين من شيوخ السلف يرجع إلى مسألة أفعال الله تعالى من الكلام ونحوه، وقد ظن النفاة أن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بإثبات حدوث الجسم أي بالمقدمة الآتية: لا يمكن إثبات حدوثه -أي: الجسم- إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته أو ينفوا بعض ذلك^(٢).

في رأي ابن تيمية أن هذا الأصل أغرى بهم الفلاسفة الدهريين لأنهم تساءلوا عن كيفية حدوث الحادث بلا سبب حادث، وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحداً من الأزل إلى الأبد يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حادث^(٣).

للتغلب على هذه الصعوبة يختار ابن تيمية ما يسميه دليل الافتقار الذي سيتضح لنا من شرحه فيما يلي:

(١) د. النشار. مناهج البحث، ص ٢٩٥.

(٢) ابن تيمية. بيان موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٥٥.

(٣) بيان موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ١٥٥.

أنه يستبعد المقدمة السابقة التي يحاولون بها إثبات الصانع عن طريق إثبات حدوث الجسم لأن القول بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده هي دعوى بلا حجة^(١).

وكذلك فإن صفات الله ثابتة (فلا تسمى أعراضاً)^(٢).

ويبطل قول النفاة لظنهم أن الموصوف القائمة به الصفات ليس إلا محدثاً، فإن قولهم من أبطل الباطل، فإنهم يسلمون بأن الله حي، عليم، قدير. ومن المعلوم أن حياً بلا حياة، وعلماً بلا علم، وقديراً بلا قدرة... وهذه مكابرة للعقل والشرع واللغة^(٣).

لهذا يميل الشيخ إلى الإقرار بمقدمة أخرى - أظهر وأعرف وأبين في العقول تتفرع بدورها إلى مقدمتين هما: أن كل محدث فهو ممكن الوجود، وإن الممكن يحتاج إلى مؤثر ولكنه مع هذا يفضل اختصارهما إلى مقدمة واحدة هي أن المحدث مفتقر إلى مُحدث - وهي بمثابة الطريق المختصر المستقيم الذي يوصل إلى المطلوب مباشرة بدلاً من الإطالة التي نلاحظها في المقدمتين السالفتين^(٤)، فإن العلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث (هو من آيين العلوم الضرورية، وهو أبين من افتقار الممكن إلى مرجح)^(٥).

دليل الافتقار:

وإذا وضعنا دليل الافتقار في قضية كلية كالقول بأن كل محدث لا بد له من مُحدث، أو كل ممكن لا بد له من واجب، أو كل فقير لا بد له من غني، أو كل مخلوق لا بد له من خالق، إلى غير ذلك من الأخبار العامة فإنها حق في نفسها،

(١) شرح حديث النزول، ص ١٨٤.

(٢) يبدو أن ابن تيمية متأثراً هنا بقول الدارمي: (لا نسلم أن مطلق المفعولات مخلوقة. وقد أجمعنا واتفقنا على أن الحركة والنزول والمشي والهرولة. إلخ كلها أفعال في الذات للذات وهي قديمة فكل ما خرج من قول (كن) فهو حادث وكل ما كان من فعل الذات فهو قديم والله أعلم) كتاب عقائد السلف، ص ٤٧٩.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٣٨.

(٤) بيان موافقة المعقول، ج ٣، ص ٥٧.

(٥) نفس المصدر، ص ٧٦.

ولكنها لا تنفي أيضاً العلم بطريقة معينة مخصوصة، بل إن الثانية أسبق إلى الفطرة لأن علم الإنسان بالحكم في الأعيان المشخصة الجزئية أبين للعقل من الحكم في الأولى. مثال ذلك إذا رأى الإنسان كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب... وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أن يمكن أن تكون^(١).

ويرى ابن تيمية في سياق بحثه المنطقي أن القضايا المعينة الجزئية معلومة للعقل بالضرورة، فإن كل أحد من الناس يعلم أنه لا بد له من محدث لأن أبويه لم يحدثانه. كذلك يثبت لخالقه صفات الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر لأنه يعلم هذه الصفات بغيره فاتصاف خالقه بها أولى.

وفي شرحه للآية: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون» [الذاريات: ٢١]، يبرهن على أن الإنسان يعلم قدرة الفاعل، وإرادته، وعلمه، لما يرى في نفسه من الإحكام وهو آية العلم والاختصاص، أو التخصيص، الدال على إرادة الفاعل، والإحداث وهو علامة على قدرة المحدث (فالآية والعلامة والدالة على الشيء يجب أن يكون ثبوته مستلزماً لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه)^(٢)، ولا يشترط لذلك اندراجها تحت قضية كلية.

وبناء عليه فإن مخلوقات الله تعالى آيات عليه، وقد سميت كذلك لأنها لا تفتقر إلى قياس تمثيلي أو شمولي وإن كان مؤيد لمقتضاها.

ثم ينتقل ابن تيمية هنا من النظر العقلي المبرهن على إثبات الله وصفاته وأفعاله إلى اليقين القلي فيقول: لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس^(٣). ويُفرق بدقة بين العالم الذي يعرف ربه عقلاً، بينما يخلو قلبه من التأله وبين العارف الذي يُمجد بقلبه حب الله وخشيته والرغبة إليه^(٤).

فإذا عدنا للدليل الافتقار المثبت للفاعل، نراه يبني على هذه المقدمة نتيجة يبرهن

(١) نفس المصدر، ص ٩٢.

(٢) نفس المصدر، ص ٩٦.

(٣) نفس المصدر، ص ٩٨.

(٤) نفس المصدر، ص ١٠٧.

بها على قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، ويضع هذه الصيغة كما يلي:
إن كل مخلوق في ذاته ونفسه مفتقرة إلى الخالق. أي: لا تكون موجودة إلا به
(ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل) ^(١).

هي إذن مفتقرة إليه في حدوثها، كما أنها مفتقرة إليه في بقائها. وقد تعددت
الآيات القرآنية التي تنبهنا إلى كليهما. ففي المعنى الأول مثل قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا
تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٩]؟ ومثل قوله تعالى في المعنى الثاني:
﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ
بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١].

ويتم الإبقاء بالرزق الذي يمنحه الله للمخلوقات ﴿الذي خلقكم ثم رزقكم ثم
يُميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى
عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠].

إن نصوص الكتاب والسنة تثبت الصفات والأفعال القائمة بالله عز وجل وتؤديها
الحجج العقلية كما تدعمها كذلك قواعد اللغة. فمن حيث الأدلة العقلية، فإن الصفة
(إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل) ^(٢). كما أن حكمها لا يعود على
غيره ^(٣).

ومن حيث قواعد اللغة والاشتقاق فإنه من الضروري أن يشتق لذلك المحل من
تلك الصفة اسم، لا يشتق الاسم لمحل لم تقم به تلك الصفة ^(٤)، ويبدو أنه هنا يتقيد
بما سبقه إليه البخاري صاحب الصحيح وفي كتابه (خلق أفعال العباد)، إذ يُفرق بين
الفاعل والفعل والمفعول؛ لأن الفعل صفة والمفعول غيره مثل قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُكُمْ
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الكهف: ٥١]، فإن الله تعالى مَيَّزَ فعل
السَّمَوَاتِ مِنَ السَّمَوَاتِ.

(١) نفس المصدر، ص ٩٨.

(٢) منهاج السنة، ج ١، ص ١٧٨.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٥٥.

(٤) نفس المصدر، ص ٥٥، ومنهاج السنة، ج ١، ص ١٧٨.

ويقول البخاري في شرح التمييز بين الوصف والصفة: وأما الوصف من الصفة، فالوصف إنما هو قول القائل حيث يقول هذا رجل طويل وثقيل جميل وحديد، فالطول والجمال والحدة والثقل إنما هو صفة الرجل وقول القائل وصف^(١).

ويعود ابن تيمية ليبرهن على قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى عن طريق نقده للقاعدة التي صاغها المتكلمون وهي أنه ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، إذ يرى أنهم لم يفرقوا فيما لا يخلو من الحوادث بين أن يكون مفعولاً معلولاً وأن يكون واجباً بنفسه^(٢).

ثم إنهم ظنوا أنهم بهذه المقدمة -أي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث- قد أبطلوا قول الدهرية، بينما أقام الدهرية أشكلاً أخرى فتساءلوا:

كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث^(٣)؟

يوضح الشيخ رأيه في المسألة، فيذكر أن الرب هو الأول المتقدم على كل شيء سواء التقدم الحقيقي المعقول، وإن كل ما سواه فهو متأخر عنه. ثم يورد شروحات كثيرة لمعاني التقدم والتأخر بالزمان، (وأما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان فهذا لا يُعقل ألبتة ولا له مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له)^(٤)، ويقصد بذلك الرد على ابن سينا.

وللبرهنة على حدوث العالم، وأفعال الله معاً يقول ابن تيمية في هذه العبارة الجامعة: فإن الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك، لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول وأيضاً فالجمع بين كون الشيء مفعولاً، وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً للفاعل في الزمان جمع بين المتناقضين^(٥).

(١) البخاري، خلق أفعال العباد، ص ٩٤، ط دلهي ١٣٠٧هـ.

(٢) منهاج السنة، ج ١، ص ٣٩.

(٣) صحيح المعقول، ج ٢، ص ١٥٥.

(٤) منهاج السنة، ج ١، ص ٤٢، ٤٣.

(٥) منهاج السنة، ج ١، ص ٤٢.

ويجد حل هذه المسألة في الآيات القرآنية التي تخبرنا بأن الله خلق العالم في ستة أيام فهي تتضمن الرد على أهل المقارنة القائلين بأن الفلك يُقارن فاعله أزلاً وأبداً ولا يتقدم زمانياً، كما تدحض نظرية التراخي، وخلاصتها: أن (المؤثر التام يتراخى عنه أثره ثم يحدث الأثر من غير سبب اقتضى حدوثه) ^(١).

العلو والجهة:

يذكر ابن كثير في تاريخه أن الأمير الجاشنكير جمع الفقهاء لإعلان مخالفة الشيخ في (مسألة العرش، ومسألة الكلام وفي مسألة النزول) ^(٢)، وكان مضمون عقيدة الشيخ باختصار هو ما نقله عن أهل السنة والجماعة أي: (الإيمان بما وصف الله به نفسه، وبما وصفه به رسول الله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكيف ولا تمثيل) ^(٣).

وقد مضى بنا الحديث عن دليل الكمال الذي يؤسس به الشيخ تنزيه الله تعالى. إنه ينزّهه عن صفات النقص مطلقاً (فلا يوصف بالسفول ولا علو شيء عليه بوجه من الوجوه، بل هو العلي الأعلى الذي لا يكون إلا أعلى) ^(٤).

ولم يثبت صفة العلو إلا بعد دراسة وبحث لنظار أهل السنة من مثبتة الصفات؛ لأنه يخبرنا أن العلم هو النقل الصدق، والبحث المحقق ^(٥).

وما دام الأمر كذلك، فقد تأكد لديه بعد فحص أقوال السابقين أن علو الله تعالى على المخلوقات (عند أئمة أهل الآثار من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع، وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره، وهو آخر قول القاضي أبي يعلى، وقول جماهير أهل السنة والحديث) ^(٦).

أمّا الاشتباه الذي وقع فيه البعض، فإن مرده إلى الظن بأن ما وصف الله به عز

(١) فتاوى، ج ٩، ص ٢٨١.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٣٦.

(٣) أبو المعالي، غاية الأمان في الرد على النبهاني، ج ١، ص ٢٧٩.

(٤) شرح حديث النزول، ص ١٦٦.

(٥) تفسير سورة النور، ص ١٤٠.

(٦) شرح حديث النزول، ص ١٧١.

وجل نفسه هو (هو جنس ما توصف به أجسامهم)^(١)، وهذا خطأ؛ لأنهم لو قاسوا الأمر بالنظر إلى أرواحهم -ولله المثل الأعلى- التي يعرفون صفاتها وأفعالها؛ لأن من أفعال الروح عروجها إلى السماء بينما لم تفارق النائم^(٢). وكذلك حال الملائكة -وهم ليسوا أجساداً- في صعودهم ونزولهم، فإذا ثبت ذلك للأرواح والملائكة من جنس حركة الصعود والنزول دون المماثلة لحركة أجسام الآدميين (كان ما يوصف به الرب من ذلك أولى بالإمكان، وأبعد عن مثل نزول الأجسام، بل نزوله لا يماثل نزول الملائكة وأرواح بني آدم)^(٣).

وسيتضح لنا بعد قليل أن ابن تيمية يذهب إلى تأويل النزول حتى ينفي المكان. أمّا رأيه عن الاستواء، فقد ردد فيه قول الإمام مالك لكي ينفي تفسير الاستواء بالاستيلاء ولأن الاستواء -كما ورد بالقرآن (من الألفاظ المختصة بالعرش وحده)^(٤). إذ لا يصح القول بأنه تعالى استوى على العرش وعلى كل شيء. ويظهر النفي القاطع لشبهة التجسيم التي ألصقت بالشيخ في مثل قوله: وذكر ما أجمع عليه سلف الأمة: من أنه سبحانه فوق العرش، وأنه معنى حق على حقيقته لا يحتاج إلى تحريف، ولكن يُصان عن الظنون الكاذبة^(٥). وكانت هذه النقطة من المسائل التي دار حولها النقاش إذ يقول ابن تيمية: وأخذوا يذكرون نفي التشبيه والتجسيم ويطنبون في هذا، ويعرضون لما ينسبه بعض الناس إلينا من ذلك^(٦).

وقد نوقش الشيخ في قوله الآنف الذكر بأن الله تعالى مستو على العرش حقيقة بذاته بلا تكيف ولا تشبيه، وجاء ضمن حججه المؤيده له قوله: أنا قد أحضرت أكثر من خمسين كتاباً من كتب أهل الحديث، والتصوف والمتكلمين والفقهاء الأربعة والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية يوافق ما قلته. وأنا أمهل من خالفني

(١) شرح حديث النزول، ص ١٧١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٢.

(٣) نفس المصدر، ص ١٧٥.

(٤) تفسير سورة الإخلاص، ص ١١١.

(٥) الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤٢٠، (المناظرة في العقيدة الواسطية).

(٦) أبو المعالي السلامي (غاية الأمان في الرد على النبهاني) ج ١، ص ٢٨١.

ثلاث سنين أن يجيء بحرف واحد عن أئمة الإسلام يُخالف ما قلته^(١).
وأخذ يدافع عن هذه العقيدة بقوله: إني لم أقل شيئاً من نفسي، وإنما قلت ما
اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها^(٢).

أمّا القول المنسوب إليه بواسطة ابن بطوطة وهو: أن الله ينزل إلى الدنيا
كنزولي هذا، ونزل درجة^(٣)، فقد أثبت التحقيق العلمي أنه من الرواة الذين
يطلقون الروايات على عواهنها دون تحقيق أو ضبط، فضلاً عما أثبتته الشيخ محمد
بمجة البيطار في كتابه (حياة شيخ الإسلام ابن تيمية) من تخافت هذه الواقعة بل
اختلاقها، لعدة أسباب، منها: أنه لم يسمع من ابن تيمية ولم يجتمع به إذ كان في
السجن عند وصول ابن بطوطة إلى دمشق، ومرجحاً أن نصراً المنبجي هو الذي
أشاع مسألة النزول عن الدرج^(٤) وكذلك حققها عبد الصمد شرف الدين في
مقدمة كتاب (مجموعة تفسير).

ومن العجب أن دائرة المعارف الإسلامية قد أشارت إلى الموضوع، ولم
تفحصه كما ينبغي. فإذا وجدنا لها العذر في طبعها الأولى، فإننا لا نجد سبباً يُبرر
إعادة نفس المادة في طبعها الجديدة، بعد أن نبه الدارسان المشار إليهما إلى ذلك^(٥).
ونود أن ننقل هنا القول الفصل لابن تيمية في هذه المسألة التي كثر حولها
الشكوك وها هي كلماته بالحرف الواحد: «والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله
شيء في جميع ما يصف به نفسه، فمن وصفه صفات المخلوقين في شيء من الأشياء
فهو مخطئ قطعاً، كمن يظن أنه ينزل فيتحول كما ينزل الإنسان من السطح إلى
أسفل الدار، كقول من يقول: إنه يخلو منه العرش، فيكون نزوله تفرغاً لمكان

(١) كتاب محنة شيخ الإسلام، تحقيق: حامد الفقي، ص ٥٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٤.

(٣) رحلة ابن بطوطة، ج ١، ص ٥٧. الطبعة الأزهرية.

(٤) البيطار. حياة شيخ الإسلام من ص ٤٦ - ٥٣، يضاف إلى ما بيناه أعلاه أن ابن تيمية لم يكن
يعطى على المنبر وإنما كان يجلس على كرسي فضلاً عن محتوى جميع كتبه التي بين أيدينا وهي
على نقيض افتراء ابن بطوطة الذي روى الحادثة المختلفة دون تثبت. كذلك ينظر مقدمة
كتاب (مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية) بقلم عبد الصمد شرف الدين ط بومباي.

(٥) الطبعة الأولى شعبان ١٣٥٢ هـ، ١٩٣٣ م ابن تيمية، ص ١٠٩، بقلم: محمد بن شنب، والطبعة
الجديدة الصادرة في ١٣٨٩ هـ، ١٩٦٩ م المجلد الأول عدد ٣، ص ٢٣١، ط كتاب الشعب.

وشغلاً لآخر، فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه كما تقدم، وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية»^(١).

إن ما يشفع لنا في نقل هذه العبارة -على طولها- رغبتنا في توضيح القول الفصل في هذه الفرية المنسوبة لابن تيمية.

وليس هذا فحسب، بل يضيف إلى ذلك قوله: وحينئذ فلفظ النزول ونحوه يُتأول قطعاً، إذ ليس هناك شيء يتصور منه النزول، وهو يقصد بقوله: لفظ النزول ونحوه، الأمور الاختيارية الأخرى كالغضب والرضا والفرح، والدنو، والقرب والاستواء والنزول، بل والأفعال المتعدية كالخلق والإحسان وغيره^(٢).

من أجل هذا، وغيره مما أسلفنا توضيحه -كنا نود من صاحب كتاب ابن تيمية ليس سلفياً^(٣) أن يختط منهجاً مغايراً لما خطه لنفسه في هذا البحث، فإن إلقاء نظرة على مصادره توضح لنا أنه لم يرجع إلى مصدر واحد لشيوخ السلف.

هذا من ناحية النقل الذي ارتبط به ابن تيمية حيث كان يحرص في دفاعه عن نفسه أن يذكره كما تقدم ذلك أن مذهب السلف صار (منقولاً بإجماع الطوائف بالتواتر)^(٤).

إن دراسة الفكر التيمي تحتاج أولاً إلى الوقوف على نظرياته من كتبه بنظرة شاملة لأن سمات هذا الفكر تبرز من خلال اتجاهين -كشف عنهما أستاذنا الدكتور النشار من قبل- وعني بهما الجانب الهدمي والجانب الإنشائي. كذلك يتضح موقفه الوسط، أو ما نستطيع أن نسميه (النظرية النسبية التيمية)، إذ لا نستطيع فهم المذهب عنده إلا في ضوء هذه النظرية التي لولاها لوجد الباحث نفسه أمام مصاعب جمة بين اشتداد خصومة الشيخ في مواطن لبعض الفرق والشيوخ أو المناهج، وعودته إلى الرفق واللين، وربما إبداء الإعجاب أيضاً في مواضع أخرى.

(١) شرح حديث النزول، ص ٢٢٤.

(٢) شرح حديث النزول، ص ٢٢٤.

(٣) محمد عويس (ابن تيمية ليس سلفياً) دار النهضة العربية ١٩٧٠م، وقد حاول الجهد لإثبات فكرة سابقة، وهي رمي ابن تيمية بالتجسيم، إمّا بالاستناد على مصادر لا ترتبط بالمذهب السلفي، أو بتر النصوص والقفز إلى النتائج مباشرة دون تحقيق.

(٤) ابن تيمية. نقض المنطق، ص ١٢٥.

ونستطيع أن نتخذ من موقفه من الإمام الأشعري مثلاً واحداً على ما نقول^(١). إن ما يعجبه في شيخ الأشاعرة هو وقوفه في وجه المعتزلة، إذ (لَمَّا رجع من الاعتزال سلك طريقة أبي محمد بن كلاب، فصارت طائفة ينسبونه إلى السنة والحديث من السالمية وغيرهم، كأبي علي الأهوازي يذكرون في مثالب أبي الحسن أشياء هي من افتراء المعتزلة وغيرهم عليه لأن الأشعري يبين من تناقض أقوال المعتزلة وفسادها ما لم يبينه غيره حتى جعلهم في قمع السمسمه)^(٢).

أمَّا نقده له فإنه يدور حول تأويل الأفعال الاختيارية، إذ يرى أن أي نفي يُعد من قبيل الاتجاه الجهمي لأن جهم بن صفوان أصبح علماً على كل مذهب ينفي الصفات أو الأفعال أو هما معاً، فالمذهب الأشعري عنده يقترب ويتعد من أفكار جهم بقدر ما يقرّبه منها، ولا يقصد بذلك أنه تقيد بأفكاره من كافة الوجوه.

وكنا نود أيضاً من صاحب الكتاب الآنف الذكر أن يستخرج مذهب السلف من مظانه الحقيقية^(٣) وأن يقف على الاصطلاحات التي تناولها المتكلمون في تناولهم للمذهب السلفي لأنهم يختلفون في استخداماتهم للاصطلاحات، فلذا قيل: إن مذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه دون التحسيم والتشبيه^(٤).

وهكذا يتضح ضرورة تحديد معاني الاصطلاحات، إذ يوضح ابن تيمية المقصود بهذه المفردات وأنها تختلف معانيها عند الفرق طبقاً لاصطلاحاتهم التي اتفقوا عليها. فإن المعتزلة -مثلاً- يرون التوحيد في نفي الصفات، وكذلك الجهمية، فإذا خالفهم المثبتون، أطلقوا عليهم صفات المشبهين المجسمين. ومن المثبتين للصفات من يقصد بالتوحيد والتنزيه نفي الصفات الخيرية أو بعضها. ويعني الفلاسفة بالتوحيد معنى مشابهاً لما يقصده المعتزلة. والتوحيد عند أصحاب وحدة

(١) وقال عند مناقشته في العقيدة الواسطية: (وأنا قد أحضرت ما يبين اتفاق المذاهب فيما ذكرته)، وأحضرت كتاب (تبيين كذب المفتري..) لم يُضف في أخبار الأشعري المحمودة كتاب مثل هذا وقد ذكر فيه لفظه الذي ذكره في كتابه (الإبانة غاية الأمان في الرد على النبهاني) ج ١، ص ٢٨٩.

(٢) شرح حديث النزول، ص ٢٠٢.

(٣) نذكر على سبيل المثال كتاب (عقائد سلفية) تحقيق الدكتور علي سامي النشار، وعمار الطالبي.

(٤) نقض المنطق، ص ١٢٣.

الوجود هو الوجود المطلق^(١).

لهذا فإن شيخنا في تعريفه للتنزيه، يستخرج المعنى من الآيات القرآنية فيرى في الآيتين «قل هو الله أحد» [الإخلاص: ١]، و «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» [الشورى: ١١] صفات التنزيه تجمعها هاتان الآيتان، فإن أولهما: تنفي النقص عن الله، (وذلك من لوازم إثبات صفات الكمال من مدلول اسمه الصمد، والثاني: إنه ليس لمثله شيء من صفات الكمال الثابتة، وهذا مدلول اسمه الأحد)^(٢).

إن تحديد معاني الكلمات والمصطلحات أمر ضروري في نظر ابن تيمية لتوضيح المقصود فإن (لفظ الجسم والجوهر، ونحوهما لم يأت في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسائر أئمة المسلمين، المتكلم بها في حق الله تعالى لا بنفي ولا بإثبات)^(٣).

ومن قبيل هذه الكلمات لفظ (الجهة): فقد شرح المقصود به من عدة أوجه، فإن الخالق عز وجل (بائنٌ عن مخلوقاته عال عليها، فليس هو في مخلوق أصلاً سواء سمي ذلك المخلوق جهة أو لم يسم جهة.. ومن قال: إنه في جهة موجودة تعلو عليه أو تحيط به أو يحتاج إليها بوجه من الوجوه فهو مخطئ.. ومن سمي ما فوق العالم جهة وجعل العدم المحض جهة، وقال: هو في جهة بهذا المعنى، أي: هو نفسه فوق كل شيء فهذا معنى صحيح، ومن نفى هذا المعنى بقوله: ليس في جهة فقد أخطأ)^(٤).

وله بحث في الجسم يتناول الناحيتين اللغوية والكلامية، فمن حيث اللغة فإن الجسم عند أهلها هو الجسد^(٥)، واللفظ يتضمن الغلط والكثافة، ولكنهم لا يسمون الأشياء اللطيفة كالهواء وروح الإنسان القائمة بنفسها جسماً ولا جسداً^(٦).

أمَّا المتكلمون فقد استعملوا لفظ الجسد في أعم من المعنى اللغوي الآنف الذكر

(١) نقض المنطق، ص ١٢٤.

(٢) جواب أهل العلم والإيمان، ص ١٠٧، وينظر أيضاً تفسير سورة الإخلاص حيث شرح المعنى بتوسع لا سيما ص ٢٠، ٧٦، ١٥٩.

(٣) مجموع فتاوى، ج ١٧، ص ٣١٣.

(٤) الجواب الصحيح، ج ٣، ص ٨٣.

(٥) الجواب الصحيح، ج ٣، ص ١٤٥.

(٦) نفس المصدر، والصفحة، وتفسير سورة الإخلاص وما بعدها.

فاستعملوه فيما يقوم بنفسه. ويقصد بعضهم بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة، والبعض يتنازع في خلق الأجسام منهما (بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أن السموات ليست مركبة لا من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة، فكيف يكون رب العالمين مركباً من هذا وهذا؟)^(١).

ونلاحظ أنه لا يوافق على ما ذهب إليه الكرامية في هذه النقطة، سواء كان مرادهم بالجسم أنه سبحانه جسم، أم المراد من قولهم أنه قائم بنفسه يُشار إليه (والتحقيق أن كلا الطائفتين مخطئة على اللغة أولئك الذين يسمون كل ما هو قائم بنفسه جسماً، وهؤلاء الذين سمو كل ما يشار إليه وترفع الأيدي إليه جسماً)^(٢).

وهذا دليل جديد نسوقه لقطع الصلة بين التشابه في الرأي بين الكرامية -باعتبارهم من المجسّمة- وابن تيمية، فضلاً عن نقده لهم في موضوعات سابقة.

ويكاد يتفق موقف ابن تيمية من حيث اعتباره -افتراء- مجسماً مع موقف سلفه الإمام أحمد. يحدثنا الشيخ السلفي عمّا بدر من مخالفه أثناء مناقشته في (العقيدة الواسطية) فيقول: وقال أحد كبار المخالفين: فحينئذ يجوز أن يُقال: هو جسم لا كالأجسام.. فقلتُ له: -وبعض الفضلاء الحاضرين- إنَّما قيل: إنه لو وصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ وليس في الكتاب والسنة أن الله جسمٌ حتى يلزم هذا السؤال^(٣).

وبنظرة مقارنة لما حدث في امتحان الإمام أحمد، نثر على ألفاظ مشابهة، إذ لمَّا ناظره وذكرُوا أمامه الجسم أجابهم بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢]، وإنَّما لفظ الجسم فلفظ مبتدع محدث ليس على أحد أن يتكلم به ألبتة^(٤). وهذا لا يمنع من اتخاذ موقف التشدد إزاء المجسمة أمثال هشام وأتباعه الذين وصفوا الله بما تنزه عنه من المماثلة للمخلوقات والاتصاف بالنقائص^(٥).

(١) شرح حديث النزول، ص ٧٣.

(٢) شرح حديث النزول، ص ٨٢.

(٣) غاية الأمان في الرد على النبهاني، ج ١، ص ٢٨٢.

(٤) تفسير سورة الإخلاص، ص ٦٨، وينظر أيضاً: شرح حديث النزول، ص ٨٣.

(٥) نفس المصدر، ص ٥٩، ٦٠.

وربّما يتطلب منا إثبات الاتجاه السلفي لابن تيمية أن نأتي بنص عن الدارمي (٢٨٢هـ) أيضاً، فقد نفى عن نفسه قصد معنى الجوار (والتركيب، ونزه الله عن ذلك واعتبره من قبيل الادعاء الكاذب^(١)) وصرح في وجه معارضه بأنه يعلن تمسكه بما قاله ابن عباس (ليس لله مثل ولا شبه، ولا كمثله شيء. ولا كصفاته صفة)^(٢).

ويبقى أخيراً من موضوع التجسيم، شرح ابن تيمية لمعنى التركيب لإزالة الشبهة القائمة على أن كل ما تقوم به الصفات فهو مركب من أجزاء^(٣). فقد يُقصد به تركيب الجسم من أجزاء متفرقة فاجتمعت مثل الأطعمة والأشربة والملابس والمساكن وغيرها فصارت مركبة بعد أن كانت متفرقة والتركيب هنا يُراد به التأليف بين الأجزاء. والمعنى الأخص للتركيب هو ما يُطلق على المركب الذي لا يمتزج فيه أحد الطرفين في الآخر كتركيب الباب في موضعه مثلاً (ومعلوم أن عاقلاً لا يقول: إن الله تعالى مركب بهذا المعنى الأول ولا بالثاني)^(٤).

إن تنزيه الله عن التجسيم قائم على نفى التركيب -أيًا كان معناه- (لأن المركب مفتقر إلى ما تركب منه وما تركب منه غيره، وواجب الوجود لا يفترق إلى غيره، فواجب الوجود لا تركيب فيه)^(٥).

وعلى هذا فهو يُقرر في جزم وقطع أن الرب موصوف بالصفات (وليس جسماً مركباً لا من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة)^(٦).

من هذا يتبين لنا أن الإلزام بالتشبيه والتجسيم مرفوض عنده؛ لأن كنهه الباري غير معلوم للبشر وكذلك صفاته وأفعاله. ويربط ابن تيمية هنا بين إثبات الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لله تعالى، وبين المخلوقات في الجنة، وربّما أدّى هذا إلى الظن بأنه يذهب إلى أن الرؤية في الجنة هي رؤية حسية.

(١) الدارمي. الرد على الجهمية، ص ٥٤٥ (عقائد السلف).

(٢) نفس المصدر، ص ٥٦٤.

(٣) شرح حديث النزول، ص ٣٩.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٢٢٣.

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٢١.

(٦) شرح حديث النزول، ص ٣٩.

ولكننا إذا عدنا إلى مراجعة أدلته على إثبات التنزيه، مع الأخذ في الحسبان أن ما ورد بالقرآن من صفات الجنة لا يتصل إطلاقاً بما هو معروف في الدنيا، أمكننا أن نستبعد هذه الرؤية الحسية، لأنه ينفي الكيفية عن صفات الله وأفعاله فيثبتها بلا كيف لأنها من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وحده، وفي الحديث عن الجنة، يستشهد بقول ابن عباس: (ليس في الدنيا ممّا في الجنة إلا الأسماء)^(١).

التمييز بين لذات الدنيا ولذات الآخرة:

ولكن المشكلة تدعونا إلى التنقيب عن آراء الشيخ في تعريف اللذات، والتفرقة بين الخاصة بالدنيا، ولذات الآخرة.

في تعريف جامع لأنواع اللذات الثلاثة عند الفلاسفة يقول ابن تيمية: إنهم حصروها في ثلاثة: (حسية، ووهمية، وعقلية، والحسية في الدنيا غايتها دفع الألم، والوهمية خيالات واضحات، واللذات الحقيقية هي العلم)^(٢).

وله هنا ثلاثة مآخذ: أولها أنهم أخطأوا في جعلهم جنس العلم غاية لأن العلم بحسب المعلوم، فالمعلوم المحبوب تحبه النفس، وبالعكس المكروه تحذره وتدفع ضرره ويخشى أن يؤدي الأخذ بهذه الفكرة إلى جعل غاية الأعمال كلها العلم فقط وهو عند الفلاسفة ومن سلك طريقهم يؤدي إلى علم لا حقيقة لمعلومه في الخارج، وهو ما صرح به ابن سبعين وابن عربي، فقالا: إن ما وصلنا إليه هو أن الوجود واحد^(٣).

كذلك فإن ما يخشاه ابن تيمية من الأخذ بنظريات الفلاسفة هو تحويل العقيدة في الإسلام إلى اتجاهاتهم في العلوم والعبادات. فإن الأعمال -أو العبادات- عند الفلاسفة تهدف إلى تهذيب الأخلاق، والشرعية عندهم سياسة مدنية، بينما الأعمال في الإسلام هي عبادة لله (والمعلوم تصديق الرسول ﷺ)^(٤).

(١) الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤٧٤، وج ٢، ص ١١، وينظر أيضاً تفسير القرطبي (العدد ٧٦ مطابع الشعب).

(٢) النبوات، ص ٨٤.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٨٦.

والخطأ الثاني في تعريف الفلاسفة للذة هو جعلهم أن غاية النفس التشبه بالله -متابعةً منهم لأرسطو- ولهذا جعلوا حركة الفلك للتشبه به، بينما لا يكون التشبه إلا بين اثنين متحدين في الهدف كالإمام والمؤمن به مثلاً (وليس الأمر هنا كذلك، بل الرب هو يعرف نفسه ويحب نفسه ويثني على نفسه، والعبد نجاته وسعادته في أن يعرف ربه ويحبه ويثني عليه)^(١). ويتم صلاح نفس العبد في تمام المحبة للمعلوم المعبود (وهي عبادته لا في مجرد علم ليس فيه ذلك)^(٢). أي أن اللذة ترتبط بالعمل -وهو العبادة- وليس الحس.

وينتقد -أخيراً- بإيجاز مناهج الفلاسفة، وإن كان يحصره في نطاق الحديث عن اللذات، فيذكر أن ما عندهم ليس علماً بالله بل هو جهل. فإذا انتقل إلى الآخرة، فإن الحديث يرتبط أولاً بال مخلوقات في الجنة من المأكولات والمشروبات والملابس وهي لا تُماثل ما خلقه الله في الدنيا وإن اتفقا في الاسم^(٣) بينما لا نعلم حقيقتها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

ونستطيع أن نستنتج النفي القاطع للرؤية الحسية من وصفه لموجودات الجنة بأنها لا تُماثل ما نعرفه عنها في الدنيا لا في الصورة ولا في المادة، وهذا هو التأويل الذي لا نعلمه.

فإذا تحدث عن الاستواء فإننا لا نعلم الكيفية التي احتض بها الرب مع أننا نعرف أن تفسيره هو العلو والاعتدال ولكننا (لا نعرف الفارق الذي امتاز الرب به، فصرنا نعرفه من وجه ونجهله من وجه، وذلك هو تأويله)^(٤).
ثانياً: العالم:

استبعد ابن تيمية نظريات الفلاسفة في الإلهيات، وبالمثل فعل في نظريته إلى العالم. فقد هدم ما بنوه من آراء لتفسير العالم الطبيعي من حيث الإيجاد أو الخلق أو

(١) النبوات، ص ٨٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٩.

(٣) تفسير سورة الإخلاص، ص ٧٦.

(٤) نفس المصدر، ص ١١٢.

التكوين، وفي معالجتهم أيضاً للحركة أو علاقة الله بالعالم.

ولعل أبرز ما يُلاحظ في كلام الفلاسفة هو اقتصار معرفتهم على الأمور الحسية الطبيعية، فهم لا يعرفون إلا الحسيات وبعض لوازمها (إن هؤلاء الفلاسفة أتباع أرسطو لا يعرفون الملائكة، بل ولا الجن وإنما علمهم بمعرفة الأجسام الطبيعية)^(١)، وقد ظهر عجزهم عن الإحاطة بالموجودات - كالغيب الذي تخبر به الأنبياء - (فإن ما لا يشهده الآدميون من الموجودات أعظم قدرًا وصفةً مما يشهدونه بكثير)^(٢).

إن مصدر المعرفة الصحيحة لما وراء الحس هو الأنبياء الذين أخبروا البشر بوجود الملائكة والعرش والجنة والنار، ولكن الفلاسفة والمتأثرين بهم، إذا ما سمعوا عنها - ومع ظنهم أنه لا موجود إلا ما علموه - اضطروا إلى تأويل كلام الأنبياء على ما عرفوه دون إقامة الأدلة على صحة تأويلاتهم.

ويشتد ابن تيمية في معارضته لآراء الفلاسفة، ويخص منهم بالذكر ابن سينا الذي قام بعملية تلفيق بين الفلسفة اليونانية ومع ما جاءت به الرسل. والحق أن فلاسفة اليونان يجهلون معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، (وأرسطو ونحوه من المتفلسفة واليونان كانوا يعبدون الكواكب والأصنام، وهم لا يعرفون الملائكة والأنبياء، وليس في كتب أرسطو ذكر شيء من ذلك)^(٣).

وقد حاول ابن سينا إثبات النبوة بعدة خصائص منها أن يكون للنبي قوة تخيلية تخيل له ما يعقل في نفسه، فيرى صوراً أو يسمع أصواتاً دون أن يكون لها وجود بالخارج تأثر بالأعداد المجردة عند فيثاغورث والمثل الأفلاطونية المجردة وزعم أن تلك الصور هي ملائكة الله وتلك الأصوات هي كلام الله تعالى وربما يشير أيضاً إلى جبريل عليه السلام. وسنوضح أسباب أخطائه بعد قليل، عند تناول صفات الملائكة بعامة وجبريل بخاصة. هذا فيما يتصل بالنبوة.

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٣ ص ٢٠٠.

(٢) فتاوى، ج ١٧، ص ٣٣٥.

(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

أمّا الزعم بأن العقول والنفوس هي الملائكة، وأنّها معلولة عن الله وصادرة من ذاته صدور المعلول عن علته، فإنه بمثابة القول بأنّها متولدة عن الله، وأن الله ولد الملائكة^(١).

ليست الملائكة إذن هي العقول أو النفوس في نسق الوجود عند الفلاسفة، كما أنّها - كما أخبر القرآن - ليست آلهة وأرباباً صغرى التي كان يعبدها الصابئة. يقول تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ [الأنعام: ١٠١] للرد على القائلين بالتولد.

ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠] لبيان خطأ الصابئة عبدة الملائكة والكواكب. وكيف يكونون أرباباً وهم معبدون مذللون؟^(٢).

ومن الأمثلة على تأويلاتهم هم أنهم (يجعلون اللوح المحفوظ هو النفس الفلكية كما يجعلون العقل والقلم هو العقل الأول، والعرش هو الفلك التاسع)^(٣).

وسنعرض للنقد الذي وجهه شيخنا إلى نظرية الصدور عن الواحد، إلّا أننا نلاحظ أنه يخلص لموقفه الوسط من الآراء والفرق حيث يعطي كل ذي حق حقه، فهو ينظر إليها من خلال نظريته النسبية. إن ابن تيمية يذهب هنا إلى القول بأن الأجزاء الصحيحة لكل من نظريات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون ترجع إلى بعض ما جاءت به الرسل في أمر الملائكة، لأنّهم هاجروا إلى أرض الأنبياء بالشام - فيما عدا أرسطو - وتلقوا عن لقمان الحكيم وأصحاب داود وسليمان من بعده^(٤).

إلا أن أصناف الملائكة وأوصافهم وأفعالهم التي ذكرها القرآن تخالف ما يزعمه الفلاسفة من أن جبريل هو العقل الفعّال، مع جعلهم العقول والنفوس ملائكة، ذلك لأنّهم - أي: الملائكة - هم أعظم مخلوقات الله، فهم ليسوا بشراً وليسوا أعراضاً^(٥).

(١) نقض المنطق، ص ١٠٦.

(٢) نقض المنطق، ص ١٠٧.

(٣) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٣، ص ٢٠٧.

(٤) نقض المنطق، ص ١١٣.

(٥) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص ٩٠.

الخلق والإبداع بدلاً من الصدور عن الواحد:

يرى ابن تيمية أن معنى القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هو إنكاره فكرة الإحداث والفعل بالمشيئة والقدرة؛ لأن الصدور يعني لزومه للواحد ووجوبه به (ونحن لا نتصور في الموجودات شيئاً صدر عنه وحده شيء منفصل عنه كان لازماً قبل هذا الوجه^(١)) بل إن المشاهد أن كل صادر في الوجود فإنه يصدر عن اثنين فصاعداً: كالولد فهو صادر عن والدين، والنار والخطب، والشمس والأرض ولو أن أحدهما الفاعل والآخر القابل^(٢).

وللبرهنة على خطأ القياس في العلة والتولد وجعل العالم يصدر عن الله تعالى بالتعليل والتولد، يستشهد الشيخ بالآيات القرآنية الدالة على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجِينَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، وقد تنزه الله عن اتخاذ الولد والصاحبة ورد على هؤلاء الذين: ﴿جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠٠، ١٠١]، فبين القرآن خطأ القياس في العلة والتولد، وأثبت أن الله (خلق كل شيء خلقاً، وأنه خلق من كل شيء زوجين اثنين)^(٣).

والمقارنة بين معنى الخلق الذي جاء به القرآن يناقض نظرية الصدور؛ لأن آيات الكتاب المتضمنة للخلق تعني الإبداع والإنشاء، كما تنص أيضاً على التقدير (عندهم العقول والنفوس ليس لها مقداراً ولا هي أيضاً مبدعة الإبداع المعروف)^(٤).

أمّا القرآن فقد أخبرنا في أكثر من موضع أن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام^(٥)، بل اتفق دين أهل الملل جميعاً - من المسلمين واليهود

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٤٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٧، ٤٨، ونقض المنطق، ص ١٠٧.

(٣) نقض المنطق، ص ١٠٧، وفي تعريفه للخلق يقول: (والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ففيه

معنى الإبداع والتقدير) بيان موافقة صريح المعقول، ج ٣، ص ٩١.

(٤) بغية المرتاد، ص ٢٨.

(٥) مجموع فتاوى، ج ٧١، ص ٢٣٥.

والنصارى- على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام من مادة كانت موجودة قبلها، وهي الدخان وهو بخار الماء مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، وقد قدرت المدة الزمنية لهذه الأيام الستة بحركة أخرى مُغايرة لحركة الشمس والفلك في أرضنا^(١).

وللرد على المعتزلة القائلين بأن المعدوم الشخصي شيء^(٢) يورد ابن تيمية عقيدة أهل السنة وهي: (أن الأشياء ثابتة في علم الله قبل وجودها، ليست ثابتة في الخارج)^(٣). ولا حجة في خطاب التكوين: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]؛ لأن الخطاب موجه إلى معاني (ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوق)^(٤).

المعدوم إذن ليس موجوداً في الخارج (وأمّا ما عُلِمَ وأريد كان شيئاً في العلم والإرادة والتقدير فليس وجوده في الخارج محالاً، بل جميع المخلوقات لا توجد إلا بعد وجودها في العلم والإرادة)^(٥). ولزيادة الإيضاح يوجه ابن تيمية النظر إلى ما يجده الإنسان في نفسه، فيقدر أولاً أمراً في نفسه يريد أن يفعله، ثم يوجه إرادته وطلبه إلى ما يريد، فيتم تحصيل المطلوب بحسب القدرة، وبالعكس إذا عجز لم يحصل والله المثل الأعلى (والله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فإن أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كُنْ فَيَكُونُ)^(٦).

وفي رأيه أن الفلاسفة القائلين بأن الماهيات الكلية المطلقة ثابتة في الأعيان يشبه نظرية المعتزلة السابق الإشارة إليها. وينفي الشيخ نفياً قاطعاً أن يكون في الأعيان الموجودة في الخارج شيء مطلق (إنّما هو عين من الأعيان أشير إليها، فقل: هذا

(١) شرح حديث النزول، ص ٢١٠.

(٢) بغية المرتاد، ص ١٠٢.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٥.

(٤) موافقة صريح المعقول، ج ٢، ص ٢٤٨.

(٥) مجموع الرسائل الكبرى، ج ٢، ص ٧٤.

(٦) نفس المصدر، ص ٧٥.

إنسان، فإنه يعلم بالحس والعقل أنه ليس فيه شيء مشترك^(١). ويقدم مثالاً ثانياً وهو أن علمنا بالماء والنار، هو مطابقة العلم للمعلوم فليس في قلوبنا ماء ونار.

وفي هذه القضية مراتب أربعة مشهودة هي الوجود العيني -أي: الماء والنار، والعلمي - أي: العلم بذلك، واللفظي -الذي يطابق العلم، والرسمي وهو أن الخط يطابق الرسم (وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان وفي البنان).

وتظهر هنا براعة ابن تيمية في الربط بين نظريته في الوجود ونظريته في المعرفة فيقول: (وقد تشبه هذه المطابقة مطابقة الصورة التي في المرآة للوجه، ومطابقة النقش الذي في الشمعة والطين لنقش الخاتم الذي يطبع ذلك له)^(٢).

وسنراه أيضاً ينقد نظرية الجوهر الفرد لكي يؤكد نظرية الخلق ويدعمها.

خلق العالم وتدبيره:

بعد أن استبعد نظرية الصدور لأنها تنكر الخلق، فإنه ناقش نظرية الجواهر الفردة أيضاً لأنها قد تؤدي إلى المساس بفكرة الخلق والتدبير.

ويعرض ابن تيمية لهذه النظرية القائمة في صورتها العامة على أن الأجسام متماثلة لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة وإنما اختلفت باختلاف الأعراض)^(٣).

إنه يعارض تفسير الحركة في الأجسام بأن الله لا يحدث شيئاً قائماً بنفسه، وإنما يحدث الأعراض التي هي الاجتماع والافتراق. والحركة والسكون وغير ذلك من الأعراض؛ لأنه يرى أن القول بأن الجواهر باقية وتتعاقب عليها الأعراض الحادثة يؤدي إلى إنكار خلق الله لشيء من الأشياء (فإنه عندهم لم يحدث إلا الصورة التي هي عرض عند قوم أو جوهر عقلي عند قوم)^(٤).

أمّا حقيقة الخلق الثابتة بالآيات القرآنية، فمنها قوله تعالى: ﴿أَو لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً﴾ [مرم: ٦٧]، وهو أمر للإنسان بأن يتذكر

(١) بغية المرتاد، ص ١٠١، والقاتل بالماهيات الكلية أو نظرية المثل هو أفلاطون.

(٢) بغية المرتاد، ص ١٠٥.

(٣) فتاوى، ج ١٧، ص ٢٤٤.

(٤) النبوات، ص ٥٥، ط المنيرية ١٣٤٦هـ.

خلقه من نطفة. فإذا ما فسر الإنسان المخلوق على ضوء نظرية الجواهر الفردة، فإن جواهر الإنسان ما زالت باقية وحدث لها الأعراض (ومعلوم أن تلك الأعراض وحدها ليست هي الإنسان، فإن الإنسان مأمورٌ منهي حي عليم قدير متكلم سميع بصير موصوف بالحركة والسكون وهذه صفات الجواهر، والعرض لا يوصف بشيء لا سيما وهم: يقولون العرض لا يبقى زمانين) ^(١).

ولكن نظرية الخلق تختلف عن نظرية الجواهر (فإذا خلق الله الإنسان من المني فالمني استحال وصار علقة، والعلقة استحالت مضغة) ^(٢)، ثم إلى عظام إلخ..

وقد رأينا ابن تيمية يهدم نظرية الصدور عن الواحد عند بعض الفلاسفة لأنها تنكر الخلق. فإنه بالمثل استبعد نظرية الجواهر عند المتكلمين، ونرى هنا ترابطاً في موقفه من العالم، فبعد أن أثبت أنه محدث وأن كل ما سوى الله فهو مخلوق، فقد وضع النسق المتكامل للعالم من واقع الآيات القرآنية.

أمّا صلة الله بالعالم، فهي ليست من قبيل حركة العشق الأرسطي، وليست حركة الأعراض للجواهر الثابتة كما يرى المتكلمون، ولكنها صلة قائمة على الخلق والتدبير. أمّا الخلق فإن القرآن يدل على أن ما سوى الله مخلوق مفعول محدث ^(٣).

أمّا التدبير والعناية فإنه ثابت أيضاً بالأدلة القرآنية، فإن (كل ما في السموات والأرض مسلم لله، إمّا طوعاً وإمّا كرهاً) ^(٤). وهو سبحانه مدبر معبد بينما العبد مربوب مقهور ^(٥).

إن العالم إذن يفتقر إلى خالقه في الإيجاد ابتداء، كما يفتقر إلى الباري أيضاً في العناية والتدبير.

ويستند ابن تيمية في نظريته عن التدبير بما يستشهد به في القرآن من الآيات العديدة التي تصف الملائكة، فليست الملائكة هم العقول أو النفوس في نسق الوجود

(١) نفس المصدر، ص ٥٦.

(٢) النبوات، ص ٥٧.

(٣) منهاج السنة، ج ١، ص ٣٦.

(٤) جامع الرسائل، ص ٢٤.

(٥) نفس المصدر، ص ٢٥.

عند الفلاسفة، وإنّما - كما أخبر الكتاب - ليسوا أرباباً أو آلهة^(١)، كما أن لهم علوماً (وأحوال وإرادات وأعمال، وهم من الكثرة بحيث لا يحصي عددهم إلا الله)^(٢).
أمّا أعمالهم المكلفون بها، فإن ابن تيمية يقدم الآيات التي تصف أعمالهم من حيث تسجيل أفعال بني آدم وتعزيد المجاهدين وقبض الأرواح إلخ.. فهم باختصار رسل الله (في تنفيذ أمره الكوني الذي يدبر به السموات والأرض... وأمره الديني الذي تنزل به الملائكة)^(٣). وينقسم دور الملائكة - فيما يرى ابن تيمية - إلى قسمين:

منهم ملائكة موكلة بالسحاب والمطر - وهو رزق الأجساد وقوتها - ومنهم ملائكة بالعلم والهدى - أي: رزق القلوب وقوتها^(٤).
ويقول الشيخ: فإنه سبحانه وتعالى يدبر أمر السموات والأرض بملائكته التي هي السفراء في أمره، ولفظ (الملك) يدل على ذلك^(٥).
ومع أنهم رسل الله؛ إلا أن الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة - وهو القول المشهور عند أهل السنة والجماعة. وقد أورد ابن تيمية نصاً لعبد بن سلام عندما سئل عما إذا كان محمد ﷺ أفضل أيضاً من جبريل وميكائيل، حيث أجاب بأنهما (خلق مسخر مثل الشمس والقمر، ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من محمد)^(٦).
ومن خصائص الملائكة أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، غير أن هذا لا يشغلهم عن التدبير الذي وكلوا به. وربما ترجع أفضلية الرسل عليهم إلى أنهم

(١) نقض المنطق، ١٠٩.

(٢) نفس المصدر، ص ١٠٠.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٠.

(٤) نفس المصدر، ٣٢، ٣٦. السيوطي الإتيان في علوم القرآن ج ٢، ص ٧١، يقول السيوطي:

إن ميكائيل (ملك الرزق الذي هو حياة الأجساد، كما أن جبريل ملك الوحي الذي هو

حياة القلوب والأرواح).

(٥) نقض المنطق، ص ٣٢.

(٦) بغية المرتاد، ص ٢٢.

يدعون الناس لعبادة الله (ويعلمونهم ويأكلون الطعام ويمشون في الأسواق)^(١).
والله وحده هو رب كل شيء ومليكه إذ يقول: ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شَرْكَ وَلَا مِنْهُمْ مَنْ ظَهَرَ﴾ [سبأ: ٢٢]. يقول ابن تيمية في شرحه للمعنى: (ولكن الذي ثبت لله من هذا الاختصاص لا يماثله فيه شيء وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم وكيف يدبر بهم أمر السماء والأرض)^(٢).
وحتى يؤكد الانفراد المطلق لله بالخلق والأمر فإنه يذكر أن كل ما سوى الله مخلوق ومملوك له وهو سبحانه يدبر أمر العالم بنفسه وملائكته التي هي رسله في خلقه وأمره.
ثالثاً: الإنسان:

يعرف ابن تيمية الإنسان بأنه: حي، حساس، متحرك بالإرادة^(٣).
وقد ظهر لنا عند عرضنا لأفكاره حول المعرفة بالله عز وجل وأنها فطرية، أنها تتم عن طريق القلب أنه يتقيد بنص الحديث الذي يعرف القلب بأنه سيد الأعضاء ورأسها «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب»^(٤).
ولكن كيف يتم العلم؟ وما هي نظرية المعرفة عنده؟
نظرية المعرفة:

يذكر شيخنا أن القلب بنفسه يقبل العلم، ولكن الأمر يتوقف على شروط أو استعدادات، فإذا تم الفعل بواسطة الإنسان أي: رغب في العلم أصبح مطلوباً. يمكن أن يأتي العلم فضلاً من الله ويصبح في هذه الحالة موهوباً^(٥).

(١) نفس المصدر، ص ٢٣.

(٢) تفسير سورة الإخلاص، ص ١١١.

(٣) منهاج السنة، ج ٢، ص ٤.

(٤) المنهج، ص ٣٠٨.

(٥) نفس المصدر، ص ٣٠٩.

وإذا كان الإنسان هو الراغب في العلم فإن القلب يوجهه نحو الأشياء ابتغاء العلم بها مستخدماً في ذلك وسيلتين هما: السمع، والبصر. وهذه الأعضاء الثلاثة عنده هي أمهات ما يدرك به العلم الذي يميز الإنسان عن سائر الحيوانات التي تشاركه في الشم، والذوق، واللمس.

ولكي يتم صلاح القلب ينبغي أن يعقل الأشياء ولا يقتصر على العلم بها فحسب (والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه، فيكون وقت الحاجة إليه غنياً فيُطابق عمله قوله، وباطنه ظاهره، وذلك هو الذي أوتي الحكمة^(١)). ويشبه سائر الأعضاء بأنهم كالحجبة للقلب، فالأذن مثلاً تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب، والعين تُبصر ما تنظر إليه، وإذا علم القلب ما نظر إليه فذاك مطلوبه ولكن خصائص العين تقصر عن القلب والأذن لأنه بواسطتها يرى صاحبها الأشياء الحاضرة والأجسام فحسب، ولهذا يمتاز القلب والأذن عنها بأن الإنسان يعلم بما ما غاب عنه من الأمور الروحانية والمعلومات المعنوية.

وينفرد القلب وحده بأنه يعقل الأشياء بنفسه ويختلف بذلك عن الأذن التي يقتصر دورها على حمل القول والكلام إلى القلب فيأخذ منه ما فيه من العلم (فصاحب العلم في حقيقة الأمر هو القلب وإنما سائر الأعضاء حجة له توصل إليه من الأخبار ما لم يكن ليأخذه بنفسه).

أمّا الغرض من القلب فإنه قد خلق لذكر الله سبحانه إذ عبر عن ذلك سليمان الخواص -على الأرجح- بقوله: (الذكر للقلب بمنزلة الغذاء للجسد فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم فكذلك القلب لا يجد حلاوة الذكر مع حب الدنيا^(٢)). ويقلب ابن تيمية ما اشتملت عليه هذه العبارة من معان تدور حول خلق القلب، وطبيعته، ثم ينتقل من هذا إلى البرهنة على أنه أداة معرفة بالله. فمن حق القلب أن يوضع في موضعه فينشغل بالله ويتفكر في العلم. وعلى العكس من ذلك، فإنه إذا وضع في غير موضعه وصرف في الباطل، فإن الهوى سيضله عن معرفة الحق،

(١) المنطق، ص ٣٠٩.

(٢) المنطق، ص ٣١٣.

إمّا بشغله بفتن الدنيا، ومطالب الجسد وشهوات النفس، أو بصدّه عن النظر في الحق منذ البداية وبصرفه إلى الباطل الذي يتمثل في الأفكار والهموم المرتبطة بعلائق الدنيا، وشهوات النفس، وفي الأهواء المؤدية إلى الهلاك^(١).

وتظهر طبيعة القلب إذا ما قارناه بعلاقته بالعلم، فإنه يشبه الإناء للماء، فإذا قبل الذكر والعلم أصبح رقيقاً صافياً، وإذا انصرف إلى الباطل عاند الحق ووضع في غير موضعه^(٢). ولكن القلب المشغول بالله الناظر في العلم فهو الموضوع في موضعه، فيتحقق به معرفة الله - وهو الحق المبين (إذ كان كل ما يقع لمحّة ناظر أو يجول في لفّة خاطر فالله ربه ومنشؤه وفاطره ومبدؤه لا يحيط علماً إلا بما هو من آياته البينة في أرضه وسماؤه)^(٣).

ويظهر لنا المقصود من تعريف الإنسان بأنه متحرك بالإرادة عندما ننظر فيما يذكره ابن تيمية من أن الإرادة هي عمل القلب^(٤)، ويفرق بين الإرادة والهم أي: بين المريد والفاعل لينتقل بالفكرة إلى معالجة الأفعال الإنسانية التي يحاسب عليها، وصلة ذلك بارتكاب الذنوب والتوبة منها، إلى غير ذلك من السلوك الإنساني، فالهمّ بالحسنة تُكتب واحدة مع أنّها لم تتحقق ولكن الهم في ذاته يدل على الطاعة، فإذا ما نفذت كتبها الله له عشر حسنات^(٥) وبالعكس، فالهم بالسيئة التي لم يقم صاحبها بتنفيذها مع قدرته عليها لا تحتسب عليه وذلك ما يوافق قول الرسول ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به»^(٦). ولهذا وقع الفرق - كما يرى الإمام أحمد بن حنبل - بين همّ الخطرات وهم الإصرار، فإن يوسف أثيب على هم تركه لله، بينما همت امرأة العزيز هم إصرار، وأصبحت إرادتها جازمة وإن لم يتحقق لها

(١) نفس المصدر، ص ٣١٧.

(٢) المنطق، ص ٣١٧.

(٣) نفس المصدر، ص ٣١٢.

(٤) السلوك، ص ٧٣٦.

(٥) نفس المصدر، ص ٧٣٧.

(٦) نفس المصدر، ص ٧٣٨.

المطلوب^(١).

أما ارتباط القلب بالإرادة؛ فلأنه بسبب ما فيه من التصديق الجازم يتبعه موجه من العمل بحسب الإمكان، ومتى عمل الذنب دل على أنه ليس بتصديق جازم، أي: لا يكون إيماناً تاماً. وقد يختلف العمل مع وجود الإيمان من أهواء النفس كالكبر والحسد (لكن الأصل أن التصديق يتبعه الحب، وإذا تخلف الحب كان لضعف التصديق الموجب له)^(٢).

بقيت مسألة هامة: وهي تفسيره للإلهام القلبي أو نظرية الكشف فيأتي ابن تيمية بالحديث الذي يبين أن في قلب كل مؤمن واعظ يأمره وينهاه بالترغيب والترهيب، مطابقاً لأمر القرآن ونهيه ويقوي أحدهما بالآخر وهذا ما يتفق مع تفسير بعض السلف لقوله تعالى: ﴿نور على نور﴾ [النور: ٣٥]، فقالوا: (هو المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر، فإذا سمع بالأثر كان نوراً على نور. نور الإيمان في قلبه يطابق نور القرآن، كما أن الميزان العقلي يطابق الكتاب المنزل)^(٣).

والإلهام في القلب يشمل الاعتقاد والعلم والظن، كما يشمل أيضاً العمل، والحب، والإرادة، والطلب، فإذا ما وقع في القلب ما هو أرجح وأصوب، ومال القلب إلى أحدهما دون الآخر، فهذا هو الإلهام أو الكشف وهو غالباً ما يكون بدليل (وقد يكون بدليل ينقدح في قلب المؤمن، ولا يُمكنه التعبير عنه، وهذا معنى ما فسر به معنى الاستحسان)^(٤).

ولكن شيخنا يحرص على التنبيه على أن هذا وحده ليس دليلاً على الأحكام الشرعية ولكنه بمثابة الترجيح لطالب الحق عند تكافؤ الأدلة الشرعية الظاهرة.

ويعرض ابن تيمية للمعنى اللغوي للتصديق؛ إذ إن أصل الإيمان في اللغة هو التصديق، ويكون التصديق باللسان والجوارح، وهذا هو ما رمى إليه الحسن البصري من قوله: ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل^(٥).

ولمّا كان مذهب أهل السنة والجماعة في الإيمان أنه يتبعض، ويزيد وينقص،

(١) الرسالة العرشية، ص ٢٤.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٢٤.

(٣) السلوك، ص ٤٧٥.

(٤) السلوك، ص ٤٧٦، ٤٧٧.

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٢٥.

فإن ما يثبت للعبد من عقاب، وبالعكس، ما يتحقق من ولاية، فهو بحسب إيمانه وتقواه فيكون مع العبد من ولاية الله بحسب ما معه من الإيمان والتقوى فإن أولياء الله هم المؤمنون المتقون.

وينفي ابن تيمية العصمة عن الأولياء؛ إذ إنه يتقيد بالحديث: «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»^(١)؛ إلا أنه في حديثه عن التوبة، يذهب إلى أن (التوبة من الاعتقادات أعظم من التوبة من الإرادات)^(٢)؛ لأن الاعتقاد هو الذي يدعو إلى فعل الواجب ويمنع من فعل القبيح. وقد تعارض الإرادات في القلب بسبب الشبهات والشهوات، فتارة يؤدي العبد الواجب وتارة يتركه، وتكون نفسه لوامة.

أنواع النفوس:

أمّا أنواع النفوس عنده فهي ثلاثة: اللوامة، والأمارة بالسوء، والمطمئنة. الأولى: هي التي تذنّب وتتوب وتلوم صاحبها على الذنوب، وتلومها يعني ترددها بين الخير والشر، والثانية: يغلب عليها اتباع الهوى بسبب الذنوب. والثالثة: صار لها حب الخيرات والحسنات مع بغض الشر والسيئات، خلقاً وعادة وملكة من دوام فعلها للقسم الأول وتركها للثاني^(٣).

أمّا تعريف النفوس عند المتفلسفة الأطباء وكونها ثلاثة: نباتية محلها الكبد، وحيوانية محلها القلب، وناطقة محلها الدماغ، فإن ابن تيمية يوافق على هذا التعريف إن كان مرادهم أنها ثلاث قوى تتعلق بهذه الأعضاء، ويستبعد كونها ثلاثة أعيان قائمة بأنفسها لأنه خطأ^(٤).

النفس إذن هي (الروح المدبرة لبدن الإنسان)، ولا تختص بشيء محدد من جسد الإنسان تسكن فيه، وإنّما هي تسري في الجسد كما تسري الحياة فيه كله فإن الحياة مشروطة بالروح فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياة وإذا فارقت الروح فارقت الحياة). وعن خلق الإنسان ومعه، فإن دليل ابن تيمية في إثبات أدوار الخلق من

(١) ينظر تخريج الحديث، هامش كتاب جامع الرسائل، تعليق د: رشاد سالم، ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٢) جامع الرسائل، ص ٢٣٧، وينظر كتابنا: ابن تيمية والتصوف.

(٣) فتاوى، ج ٩، ص ٢٩٤.

(٤) مجموع فتاوى، ج ٩، ص ٢٩٤.

النطفة ذات الأمشاج والأخلاط، حتى يتم خلقه وإخراجه إنساناً سوياً سمياً بصيراً، هذا الدليل يستخرجه من سورة الإنسان، حيث تضمنت خلقه وهدايته (ومبدأه وتوسطه ونهايته، وتضمنت المبدأ والمعاد، والخلق والأمر: وهما القدر والشرع، وتضمنت إثبات السبب وكون العبد فاعلاً مريداً حقيقة، وأن فاعليته ومشيئته إنما هي بمشيئة الله^(١)).

ويتضح لنا من هذه العبارة إثباته للإرادة الإنسانية، فالإنسان بالطبع مريد فعال^(٢) وهو مسئول عن أفعاله. وهذا يفسر لنا السبب في تفضيل ابن تيمية للمعتزلة عن الجبرية؛ لأن الفرقة الأولى تعظم الأمر والنهي والوعد والوعيد^(٣). ونعود إلى تفسيره لسورة الإنسان: إنه يستخرج منها -وبالتطابق مع غيرها من الآيات القرآنية- البرهان على أن المعاد بالأبدان (وقد صرح سبحانه بأنه خلق جديد في موضعين من كتابه. وهذا الخلق الجديد هو المثل)^(٤).

ونراه متأثراً بالغزالي -الذي تحدث عن المهلكات في مجال الأخلاق- فيذكر حب الرئاسة معتبراً إياها شهوة خفية^(٥)، ويرى أن الكبر والحسد هما الداءان اللذان (أهلكا الأولين والآخرين، وهما أعظم الذنوب التي بها عصي الله أولاً. فإن إبليس استكبر وحسد آدم)^(٦).

كما ينبذ ما عند الفلاسفة من علوم الأخلاق والسياسة المدنية والمنزلية، فهي ليست إلا جزءاً مما جاءت به الرسل^(٧). إن الأخلاق عند الفلاسفة لا توجب السعادة؛ لأن السعادة الحققة مرتبطة بالنجاة من العذاب أي أنها تتعلق بأصلين لا بد

(١) جامع الرسائل، ص ٧٠.

(٢) تفسير سورة النور، ص ٨١.

(٣) منهاج السنة، ج ١، ص ٢٦٨.

(٤) جامع الرسائل، ص ٧٧.

(٥) نفس المصدر، ص ٢٣٢.

(٦) نفس المصدر، ص ٢٣٣.

(٧) الجواب الصحيح، ج ٣، ص ٢٠٥.

منهما وهما: الإيمان بالرسول وليس لأرسطو وذويه كلامٌ معروف^(١)، وكذلك الإيمان باليوم الآخر وأحسنهم حالاً من يقر بمعاد الأرواح دون الأجساد^(٢).

وتتسع نظراته لتحقيق الأخلاق الفاضلة بالنسبة للفرد والجماعة عن طريق تحقيق المنهج الديني، أي: بواسطة المحافظة على الصلوات (بالقلب والبدن، والإحسان إلى الناس بالنفع والمال، الذي هو الزكاة، والصبر على أذى الخلق)^(٣).

وإذا كان الانصراف إلى إصلاح أمور الاقتصاد في الجماعة أمر هام فإن الأهم منه اتباع المنهج الديني (ومتى اهتمت الولاة بإصلاح دين الناس صلح الدين للطائفتين والدنيا، وإلا اضطربت الأمور عليهم جميعاً)^(٤).

والآن ما هي عناصر المذهب العقلي عند ابن تيمية الذي واجه به الفلاسفة والمتكلمين؟.

(١) نقض المنطق، ص ١٧٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٨.

(٣) جامع الرسائل، ص ٨٣.

(٤) نفس المصدر، ص ٨٢.

المبحث الثالث

الإطار العام الذي يضم السلوك والمعرفة

الإطار العام الذي يضم السلوك والمعرفة

يمكننا أن نلخص في إيجاز الإطار العام الذي يضم المعرفة والسلوك عنده ويضعه بديلاً لمناهج الكلام والتصوف:

إنه يبدأ بالإيمان بالله ومعرفته، إن هذا هو الأصل الجامع لتصوره للنسق الإسلامي للإنسان والعالم (فكما أن نفسه - عز وجل أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل لكل علم وذكره في القلب^(١)).

والمعرفة بالله فطرية، فقد فطر الإنسان منذ نشأته على ذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

هذه المعرفة مجملة تحتاج إلى تفصيل، حيث يمده القرآن بما يرغب في معرفته، أو بمعنى أدق أنه يعمق هذه المعرفة ويفصلها، ويوضح للسالك غايته وطريق الوصول إليها.

ثم يأتي دور الرسول ﷺ فإن (الإرادة لا بد فيها من تعيين (المراد) وهو الله، والطريق إليه وهو ما أمرت به الرسل^(٢))، فإذا ما التقى العلم بالله مع العمل بأمره فقد اجتمع منهاج النظر والعمل في أتم صورة، فالعلم النافع إنما هو من علم الله (والعمل الصالح هو العمل بأمر الله، هذا تصديق الرسول فيما أخبر، وهذه طاعته فيما أمر)^(٣).

إن منهج الرسل إذن هو أسلم المناهج في الأصل النظري وفي الجانب السلوكي أيضاً. ففي الجانب العقلي، أن الرسل (تخير بمجيزات العقول، لا تخير بمحالات العقول)^(٤)، فإذا ما انتقل إلى تعريف القصد والإرادة النافعة فهو (إرادة عبادة الله وحده)^(٥).

(١) نقض المنطق، ص ٣٤.

(٢) السلوك، ص ٦٨٦.

(٣) معارج الصوف، ص ١٧.

(٤) النبوات، ص ١٥٤، صحيح المنقول، ج ٢، ص ١٦٢.

(٥) معارج الوصول، ص ١٩.

ويتحقق النموذج الصحيح في المؤمن الموحد حيث يعبد ربه بالحب والرجاء والخوف^(١).

ولكن الإنسان خطّاء، فهو يحتاج إلى فعل الطاعات والتوبة دون كلل أو يأس، فلا ييأس الإنسان (أن يصل إلى ما يحبه الله ويرضاه من معرفته وتوحيده، بل عليه أن يرجو ذلك ويطمع فيه. لكن من رجا شيئاً طلبه، ومن خاف من شيء هرب منه، وإذا اجتهد واستعان بالله تعالى ولازم الاستغفار والاجتهاد فلا بد أن يؤتيه الله من فضله ما لم يخطر ببال)^(٢).

هنا حركة مستمرة من جانب الإنسان لكي يتخلص من العوائق التي تحول بينه وبين الوصول إلى غايته. ولفظ (الوصول) فيما يرى شيخنا -لفظ مجمل- لأنه ما من سالك إلا وله غاية (وإذا قيل: وصل إلى الله أو إلى توحيده أو معرفته أو نحو ذلك. ففي ذلك من الأنواع المتنوعة والدرجات المتباينة، ما لا يحصيه إلا الله تعالى)^(٣).

وتتضح نظرتة للصفات الإلهية ابتداء من نظرتة للعلم الإلهي، فلكي يعرف الإنسان ربه حق المعرفة، فلا بد أن يتقيد بما وصف به نفسه إثباتاً ونفيّاً، حتى يتفادى الشبهات التي أثّرت بواسطة المتكلمين، والفلاسفة وأتباع التصوف الفلسفي، وغيرهم.

إن الله عز وجل بائن عن خلقه، ينبغي أن نعرفه، كما وصف نفسه، دون تمثيل أو تكييف أو تعطيل. أي أنه لا يحل في العالم -كما يقول الحُلُولِيَّة- ولا يشبهه شيء من مخلوقاته، فهو تعالى خالق العالم ومبدعه، والقائم على العناية به، وله وحده الخلق والأمر، فهو (خالق كل شيء ما سواه مخلوق له)^(٤).

وينهض دليhle في التنزيه على إثبات الكمال المطلق لله عز وجل والكمال أمور وجودية، فالأمور العدمية لا تكون كمالاً، وقد أخبرنا في كتابه بأنه حي قيوم، ولا تأخذه سنة ولا نوم، وهذا يتضمن كمال الحياة والقيومية. وقال إنه: (لا يعزبُ

(١) التصوف، ص ٣٩١.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٩٠.

(٣) التصوف، ص ٣٩١.

(٤) تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٠.

عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض) فهذا دليل العلم، وهو من صفات الكمال، وأخبرنا بخلق السموات والأرض في ستة أيام دون أن يصيبه التعب، وفي هذا كمال القدرة (فتنزيه الله يتضمن كمال حياته، وقيامه، وعلمه، وقدرته. فالرب موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها^(١)).

وعن طريق هذه المعرفة، بالإضافة إلى التصفية والتوبة الدائمة أثناء اجتياز الطريق، يصل العبد إلى أفضل ما في الدنيا. ولا يتم ذلك إلا بالعبادات المشروعة، واتباع الطريقة الإيمانية المحمدية، لأن الإسلام يقوم على أصليين هما: (أن يعبد الله وحده، وأن يُعبد بما شرّع ولا يُعبد بالبدع)^(٢). وأظهر ما في العبادة اثنان: الصلاة، التي هي قوت القلوب، والجهاد وهو يهدف إلى أن تكون كلمة الله هي العليا^(٣) ويدل على كمال المحبة لأنه البذل في سبيل ما يرضي الرب سبحانه وتعالى.

ويزيد ابن تيمية الأمر إيضاحاً وتفصيلاً فيقول: (فإن العابد لله، والعارف بالله، في كل يوم بل في كل ساعة، بل في كل لحظة، يزداد علماً بالله وبصيرة في دينه وعبوديته بحيث يجد ذلك في طعامه وشرابه ونومه ويقظته وقوله وفعله، ويرى تقصيره في حضور قلبه في المقامات العالية، وإعطائها حقها، فهو يحتاج إلى الاستغفار أثناء الليل وأطراف النهار بل هو مضطر إليه دائماً في الأقوال والأحوال في الغرائب والمشاهد؛ لما فيه من المصالح وجلب الخيرات، ودفع المضرات وطلب الزيادة في القوة في الأعمال القلبية والبدنية اليقينية الإيمانية)^(٤).

وعندما يجرب المؤمن معرفة الله في الدنيا، أي: يعرف توحيده، والإيمان به أو المثال العلمي، أو نوره أو نحو ذلك... فإن قلوب أهل التوحيد مملوءة بهذا^(٥) فإنه يتطلع إلى أسامي الغايات الأخروية في الجنة حيث يرى (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)^(٦)، فيتوّج ذلك كله، رؤية الله عز وجل في الجنة.

(١) منهاج السنة، ج ١، ص ١٩٤.

(٢) معارج الوصول، ص ١٩.

(٣) النبوات، ص ١٨٧.

(٤) الفتاوى، ج ١١، ص ٦٩٦.

(٥) منهاج السنة، ج ٣، ص ٩٦.

(٦) مجموع الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٤٧٤.

الخاتمة

وبعد: فحمدًا لله تعالى وُفِّقْنَا إلى الوصول إلى النتائج الآتية:

بعد أن توافرت لدينا المادة العلمية بنشر كتب ابن تيمية نرجو من علمائنا وطلابنا إعادة النظر في الصيغة المحفوظة بكتب الكلام -أي: وضع النصيين مقابل العقلين- فقد رأينا كيف أبدع الشيخ في إظهار الاستدلالات العقلية المستنبطة من النصوص الشرعية -كقياس الأولى، ودليل الكمال والآيات- بطريقة تفوق أدلة الفلاسفة والمتكلمين.

وبذلك يصبح منهج علماء الحديث والسنة جديرًا بأن يوضع جنبًا إلى جنب مع الدراسات الإسلامية المتخصصة في العقائد بجامعاتنا ومعاهدنا العلمية التي اقتصر أغلبها على أفكار الفلاسفة والمتكلمين، ظنًا أنَّها وحدها المعبرة عن البراهين العقلية. ويستطيع القارئ أيضًا اتخاذ الكتاب كمرشد لفهم أعمق لعقائد الإسلام من خلال المحاورات الدائرة بين العلماء على اختلاف مذاهبهم، فقد ثبت توافق المعقولات الصريحة مع المنقولات الصحيحة.

يزيل الكتاب الحواجز المتعسفة بين العقل والإرادة ويسهل الطريق -بعون الله تعالى- أمام المسلم الذي يريد اجتياز الطريق إلى الله تعالى بمنهج صحيح لا يتضمن غموض وتعقيدات الفلاسفة ولا بدع الصوفية^(١).

لا يخفى على الدارس لتاريخنا العقائدي أنه بسبب طرق المتكلمين والفلاسفة والصوفية تفرقت الأمة، ويقتضي توحيدها من جديد الاجتماع على منهج الاستدلال بالقرآن الكريم واتباع سنة نبينا محمد ﷺ وهو القائل في خطبته يوم عرفة: «خير الكلام كلامُ الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة».

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين....

(١) يُنظر كتابينا: (أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء السنة)، و(مع المسلمين الأوائل في نظرهم للحياة والقيم) ط دار الدعوة - محرم بك - الإسكندرية.

محتويات الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة	٣
المبحث الأول	
التعريف بابن تيمية (حياته وعصره)	٩
المفاهيم الضرورية في قضايا العقيدة	١٣
العلم ضروري بوجود الخالق عز وجل	١٤
بين الرسول ﷺ الأدلة والبراهين والحجج	١٦
عقيدة التوحيد بأدلة القرآن	١٩
الذرائع إلى الشرك	٢٠
إثبات صفات الله عز وجل وأفعاله	٢٢
المخالفون لطريقة الرسول ﷺ	٢٦
المبحث الثاني	
البراهين العقلية على صحة العقائد الإسلامية	٣٥
أولاً: العلم الإلهي أو العلم بالله تعالى	٣٦
معرفة الله فطرية	٣٩
الفطرة المنزلة	٤٣
معنى التنزيه	٤٥
إجماع علماء السلف على الإثبات	٤٨
ولكن ما دور ابن تيمية في كل ما تقدم؟	٥٠
ابن تيمية والتجسيم	٥١
الجانب الهدمي في الفكر التيمي	٥٧
القرآن كلام الله غير مخلوق	٥٨
إثبات الصفات والأفعال لله عز وجل	٥٩

٦٠	هل الخلق قديم أم مقدور
٦٣	الجانب الإنشائي في الفكر التيمي
٦٤	دليل الافتقار
٦٨	العلو والجهة
٧٦	التمييز بين لذات الدنيا ولذات الآخرة
٧٧	ثانيًا: العالم
٨٠	الخلق والإبداع بدلاً من الصدور عن الواحد
٨٢	خلق العالم وتديره
٨٥	ثالثًا: الإنسان
٨٥	نظرية المعرفة
٨٨	نظرية الكشف
٨٩	أنواع النفوس
	المبحث الثالث
٩٤	الإطار العام الذي يضم المعرفة والسلوك
٩٧	الخاتمة
٩٩	الفهرس